Studien
zur
Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham

von

Erich Hochstetter
Privatdozent an der Universität Berlin

1927
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
Berlin W 10 und Leipzig

10.
6409

Biel, G. Collectorium super I et II Sententiarum Guill. Ockham. Tub. 1501
commentarii in IV libros Sententiarum. Parisiis 1574 2v
Ockham Fasciculus rerum expetendarum Lond 1680

Studien
zur
Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham

von

Erich Hochstetter
Privatdozent an der Universität Berlin

1927
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
Berlin W 10 und Leipzig

Weimar — Druck von R. Wagner Sohn.

DEM ANDENKEN
MEINES LEHRERS
BENNO ERDMANN

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-DIA-564

INHALT.

Vorwort VII
I. Zur Quellenfrage 1
II. Metaphysische Voraussetzungen 12
III. Das Erkenntnisproblem 27
1. Cognitio intuitiva 27
2. Omnipotenzprinzip und Geltungsproblem 56
3. Das inkomplexe abstraktive Erkennen 62
A) Cognitio abstractiva 62
B) Der Begriff 78
C) Das Wesen der similitudo 103
D) Arten der Begriffserkenntnis 108
E) Signifikation und Supposition 117
4. Das Urteil 124
IV. Das Substanzproblem 139
V. Das Kausalproblem 144
VI. Die Möglichkeit der Realwissenschaft 174

VORWORT.

Daß die Weltanschauung Wilhelms von Ockham historischer Untersuchung bedarf, dürfte unbestritten sein. Unter den vielen offenen Fragen in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie bildet der Ockhamismus eine der wichtigsten. Er ist der Grenze zur sogenannten neueren Philosophie nahe, seine Mitwirkung an ihrem Aufbau kann nicht geleugnet werden. Die vielfachen Einflüsse, die vom Thomismus und den ihm verwandten Systemen auf die neuere Philosophie ausstrahlten, können schon an vielen Stellen bis in Einzelheiten hinein aufgewiesen werden. Die Wirkungen des Scotismus sind bereits hier und da — wenn auch noch längst nicht in ihrer vollen Breite und Tiefe — aufgedeckt worden. Ins Einzelne gehende exakte Feststellungen über die historische Kraft des Ockhamismus im Bereich der Philosophie werden jedoch immer noch vielfach vermißt. Der Hauptgrund dafür ist der Mangel einer auf den Quellen unmittelbar fußenden Gesamtdarstellung der Ockhamschen Lehre. Die Häresie seiner Thesen hat die einen, die geringe Zugänglichkeit seiner Schriften die anderen von diesen Untersuchungen zurückgehalten. Nur wenige Bände sind es, die dem Historiker der Philosophie heutzutage über die Philosophie Wilhelms von Ockham Auskunft geben: erste Teilaufnahmen des weiten, selten begangenen Gebietes.

Auch für die vorliegende Arbeit erschien im Hinblick auf den Umfang der unerläßlichen philologischen Vorarbeiten die Bescheidung auf eine Teiluntersuchung zunächst zweckmäßig. Es wurde demgemäß eine innerlich zusammenhängende Gruppe von auch in der Folgezeit lebendigen Problemen herausgegriffen und versucht, an ihnen die Lehre Ockhams auf dem Hintergrund seiner Gesamtanschauung rein interpretierend darzulegen, um damit überhaupt erst einmal einen Ausgangspunkt für eine künftige historische Ableitung und progressive Verfolgung dieser Gedanken zu gewinnen.

Als Quellen für diese Untersuchungen wurden in erster Linie die im Folgenden aufgeführten Drucke benutzt. Zu ihrer Korrektur und Ergänzung wurden einige Handschriften herangezogen.

Das ergab manche Klärung der Texte, aber natürlich noch keine letzte Sicherheit, daß die Lesart der betr. Handschrift die allein richtige ist. Hierin liegt ein Mangel, dessen drückendes Bewußtsein die ganze Arbeit begleitet hat, und der zwang, gelegentlich Fragen aufzuwerfen, auf Probleme hinzuweisen, ohne selbst zu einer Entscheidung zu kommen. Der Kundige weiß, daß solche Handschriften, von den ganz seltenen Autographa abgesehen, immer wieder über sich selbst hinausweisen auf andere, die ihre Grundlage waren oder die von derselben Grundlage abstammen. Er weiß auch, daß gerade hier ein „Mehr" oder „Weniger" in der Zahl der benutzten Handschriften für ihre Bewertung und damit für die Sicherheit der Texte nicht viel ausmacht, daß vielmehr allein die kritische Sichtung und Auswertung möglichst aller erreichbaren Formen erst wirklich begründete Entscheidungen ermöglicht. Mir fehlten leider die Mittel, um mir durch Auslandsreisen oder Photographien die Kenntnis der weit verstreuten Handschriften zu verschaffen. Angesichts dieser Tatsache wäre natürlich die vorliegende Untersuchung dann sehr gewagt gewesen, wenn irgendwie ernsthafte Zweifel an der Echtheit der in den Drucken vorliegenden philosophischen Hauptschriften Ockhams, des Sentenzenkommentars und der Quodlibeta, geäußert worden wären. Das ist jedoch nicht der Fall. Und so konnte ich den Versuch wagen, hoffend, daß er zu neuen, besseren Versuchen anregen wird.

Die vorliegende Schrift wurde im Januar 1926 abgeschlossen und der philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin als Habilitationsschrift eingereicht. Die in der Zwischenzeit mir bekannt gewordene neuerschienene Literatur wurde in den Fußnoten noch berücksichtigt.

Besonderen Dank schulde ich der Universitätsbibliothek zu Basel, der Bayrischen Staatsbibliothek zu München und der Stadtbibliothek zu Erfurt für die bereitwillige Übersendung ihrer Handschriften, der Handschriftenabteilung der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin und vor allem der Inkunabel-Abteilung derselben Bibliothek für die außerordentliche Liberalität, mit der sie mir die langwährende Benutzung ihrer Inkunabeln gestattet hat.

Berlin, im März 1927.

Erich Hochstetter.

I. ZUR QUELLENFRAGE.

Die Untersuchung stützt sich auf folgende Schriften Ockhams: 1. Quaestiones super quatuor libros sententiarum, nebst Centiloquium Theologicum. 2. Quodlibeta septem, nebst Tractatus de sacramento altaris. 3. Expositio aurea super totam artem veterem. 4. Summa totius logicae. 5. Summulae in libros physicorum.

Vom Sentenzenkommentar und Centiloquium wurde benutzt der 1495 in Lyon bei Johann Trechsel erschienene Druck. Dessen stellenweise recht verdorbener Text wurde verschiedentlich ergänzt und korrigiert auf Grund des Ms. Mon. cod. lat. 8943, einer Papierhandschrift der Münchener Staatsbibliothek aus dem 15. Jahrhundert. Diese bietet jedoch leider nicht, wie Little[1]) vermutete, den Wortlaut der letzten drei Bücher in vollständiger Form. Vielmehr fehlt Buch III völlig, Buch II und IV sind keineswegs vollständig. Auf fol. 1—40 stehen Teile vom 2. Buch der Sentenzen eines anonymen Autors der nachockhamistischen Zeit, der Ockham öfter im Text zitiert. Dazwischen finden sich Auszüge aus Ockhams IV. Quodlibet, und zwar fol. 34 recto aus q. 25, 34 verso aus q. 26, 35 recto aus q. 27 und 29, 35 verso aus q. 23, 36 recto aus q. 1.

Fol. 41—92 enthalten von Ockhams 2. Buch die Quästionen 1—2, 4—7, 10—16, 19—20 (nur bis S), 22—24 (nur bis S, wo nach dem Satz: „Et illud satis est pro me" mit dem Schlußvermerk „Explicit secundus Ocham" das Buch endet). Abgesehen von den zahlreichen textlichen Differenzen fällt auf, daß hier auch das 2. Buch bis zur q. 19 noch Spuren einer Distinktioneneinteilung zeigt, die im Druck nur im 1. Buch durchgeführt ist.

An Stelle des 3. Buches bringt die Hs. auf fol. 93 recto bis 122 verso ein Stück, das die Überschrift trägt: Reportatio tertia. Primus quaternus. Inc.: „Cum venit plenitudo temporis. In ista prima distinctione magister argumentatur de incarnatione." Auch diese scheint in ihrer Gesamtheit nicht von Ockham zu sein, jedoch sind sicher einige Quästionen von ihm dazwischen,

1) The grey friars in Oxford. 1892. S. 227/8.

so fol. 103 recto = Quodl. III. q. 9, fol. 120 verso = Quodl. II. q. 6. Vom 4. Buch finden sich auf fol. 123 recto bis 159 recto (nach der alten fehlerhaften Blattzählung) die Quästionen 1—12 (deren letzte aber keinen Schlußvermerk enthält).

Zum Vergleich herangezogen wurde ferner der Codex Amplon. 4° Nr. 109, eine Papierhandschrift aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Er enthält: fol. 6—91 Quaestiones de prologo et libro I. sententiarum Petri Lombardi a Guilelmo Occam institutae. Inc.: „Utrum veritates theologicae sint possibiles viatori.", fol. 92—120 Quaestiones ab eodem de parte quadam libri II. sententiarum institutae. Ende: „et non plus patet de ista quaestione." Auch diese Hs. ist nicht vollständig. Es fehlen über 30 Quästionen, vor allem aber ist der Wortlaut des Textes so stark verkürzt, daß er für die Vervollständigung des Druckes nicht in Betracht kam.

Aus einem häßlichen äußeren Grunde erwies sich der Baseler Codex Ms. A. VI. 22 (nicht 12, wie Little hat) als wenig ergiebig. Diese schöne Papierhandschrift aus dem 14. Jahrhundert ist durch Herausschneiden von 49 Blättern von offenbar sehr sachkundiger Hand beraubt. Nach den noch vorhandenen Resten zu urteilen, scheint sie eine Sammlung von Quästionen verschiedener Autoren, darunter auch Ockhams, vermischt enthalten zu haben. Von Ockham findet man darin jetzt nur noch fol. 23 verso bis 33 recto Sent. I. d. 1. q. 1—4 (sämtlich ohne Distinktionen- und Quästionenbezeichnung), deren Textbestand unter den genannten Hss. mit dem des Druckes am meisten übereinstimmt.

Bei unseren Belegstellen haben wir die größeren Varianten, die das Ms. Mon. 8943 bietet, hervorgehoben, wobei A diese Hs., B den Druck von 1495 bedeutet.

Die Quodlibeta lagen vor in zwei Drucken, der Straßburger Ausgabe von 1491 (zitiert als C), der der Tractatus de sacramento altaris angehängt ist, und der sehr viel besseren, von Cornelius Oudendiick besorgten Ausgabe Paris 1487 (zitiert als B). Beide unterscheiden sich sowohl in Einzelheiten des Textbestandes wie auch durch Quästionenverschiebung, die eine andere Verteilung der Quästionen auf die einzelnen Quodlibeta zur Folge hatte. In C fehlt Quodl. III. q. 12 (Utrum propositio mentalis componatur ex rebus vel conceptibus) der Ausgabe B, in dieser wiederum Quodl. VII. q. 14 (Utrum tres personae sint unus deus numero sine omni compositione) der Ausgabe C. An handschriftlichem Material stand zur Verfügung außer den wenigen oben genannten Quästionen aus dem Ms.

Mon. cod. lat. 8943 das Baseler Ms. F. II. 24 (Pergamenths. in 4°): Tractatus de motu, loco, tempore, relatione, praedestinatione et praescientia Dei. Item quotlibeta ejusdem Occam. Inc.: „Quia communis opinio est quod motus, tempus et locus sunt quaedam res aliae a mobili et locato." Dieses handelt zunächst auf fol. 2—16 verso in vier Abschnitten de motu, loco, tempore et relatione. Davon bilden die ersten drei Themen einen zusammenhängenden Traktat, den man auch in dem Erfurter Cod. Amplon. 8° Nr. 76, fol. 157—174 (Papier- und Pergamenths. des 14. Jahrhunderts, Inc.: „Quia communis opinio est quod motus, tempus et locus sunt quaedam res aliae a mobili et locato") unter dem Titel Tractatus de successivis findet. Die Quaestio de relatione ist auch äußerlich durch große Initiale von dem Vorhergehenden abgesetzt. Dann beginnt auf neuer Seite (17 recto bis 21 recto) „Tractatus Occam de praedestinatione et praescientia Dei", Inc.: „Circa materiam de praedestinatione et scientia est advertendum", dessen zweiter Teil „De futuris contingentibus" handelt. Beides gedruckt in der Expositio aurea. Daran schließt sich fol. 21 recto unter der Überschrift „Primum quotlibet Occam" zunächst der Text von De sacramento altaris (ohne accessus), Inc.: „Sicut dicit quaedam glossa", bis fol. 29 verso, dann fol. 30 recto bis 32 recto: Utrum punctus qui convenienter ponitur terminus lineae sit alia res a linea, fol. 32 recto bis 33 recto: Utrum circumscripta omni operatione intellectus maneat negatio, und endlich fol. 33 recto bis Ende (48 verso) folgt das 1. Quodlibet von q. 2 an, sowie q. 1 bis 15 von Quodl. II., zuletzt, mit der Randnummer 36, Quodl. I. q. 1, alle mit zahlreichen, wenn auch nicht immer erheblichen Varianten zu beiden Drucken (zitiert als A).

Ferner wurde herangezogen die Hs. Paris Bibl. nat. ms. lat. 17841: Questiones Okam super libros Physicorum sicut et Quodlibeta, Pergamenthandschrift aus dem 15. Jahrh. Diese enthält auf fol. 1 die Quaestio: Utrum deus sit super omnia diligendus, von einem anderen Verfasser und in anderer Schrift als das übrige. Dann folgen fol. 2—26 Questiones super libros Physicorum, Inc.: „Circa materiam de conceptu quaero primo utrum conceptus sit aliquid fictum", fol. 27—39 Quodlibeta I, II, III (wovon q. 17 = IV. q. 5; q. 18 = IV. q. 7; q. 3 = IV. q. 8 des Druckes Arg. 1491) und IV. q. 1. Von letzterer ist nur noch der Anfang vorhanden, der Rest sowie die im Quästionenverzeichnis noch aufgeführten q. 2, 3, 4 fehlen jetzt (wenigstens nach der mir übersandten Photographie).

Dieser Hs. gegenüber dürfte Vorsicht geboten sein. Zum mindesten die ersten Quästionen über das Problem des Begriffs scheinen erst von späterer Hand zusammengestellt zu sein. Sie zeigen mehrfach nahezu wörtliche Übereinstimmungen mit dem Wortlaut der betr. Stellen zum Prooemium libri perierm. aus der Expositio aurea. Ein Beleg dafür ist unten S. 90 Anm. 3 gegeben. Doch ist das nicht der einzige. Ein besonders deutliches Beispiel von Compilation bietet die Quästio: „Utrum conceptus proprius singularis sit cognitio propria", fol. 2 recto b. Ob sich die Responsio quaestionis mit ihrer bequemen Argumentation „ex proportione" sonst noch bei Ockham belegen läßt, habe ich bis jetzt nicht feststellen können, ist mir aber sehr zweifelhaft. Die Responsio auf das erste dubium „de modo ponendi actus intelligendi esse conceptus" stammt jedoch offensichtlich aus der Expos. aurea prooem. libri perierm. (intellectus adprehendens intuitive rem singularem — Et ita est in intellectu aliqua cognitio qua non magis cognoscitur hoc animal [quam illud] et sic de singulis). Die dann folgenden Bedenken dagegen (Sed hoc [dato], tunc praedicamenta essent accidentia usw. Secundo sequitur quod idem sit superius ad se. Tertio sequitur quod idem significat se et supponit pro se. Quarto sequitur, quod idem sit superius et inferius respectu eiusdem.) sind der q. 13 des Quodl. V wörtlich entnommen, auf deren „Responsiones" hierzu dann verwiesen wird. Angesichts dieses Befundes wurde hier von einer Auswertung dieser Quästionen vorerst abgesehen.

Die Expositio aurea stand, außer in dem kleinen Stück der oben genannten Baseler Hs., nur in dem Bologneser Druck von 1496 zur Verfügung.

Von der Summa totius logicae wurde der Pariser Druck von 1488 und die Venetianer Ausgabe von 1508 benutzt, dazu die Handschrift F. II. 25 der Baseler Bibliothek, Pergamenthandschrift aus Oxford vom Jahre 1342. Diese enthält fol. 1 den Titel (von späterer Hand), fol. 2—10 alphabetisches Sachverzeichnis nebst einer Übersicht über die Gliederung, fol. 10—12 eine gekürzte Abschrift der 51 in Avignon zensurierten Artikel Ockhams, jedoch in anderer Reihenfolge als in dem von Pelzer publizierten Text[1]). Als erster Artikel erscheint hier fol. 10 recto b: „Quod in essentia divina sint diversa attributa quae

1) A. Pelzer, Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326. Revue d'hist. ecclésiastique 1922, tome XVIII, 1, S. 240ff.

sint unum realiter et distincta ratione, est simpliciter falsum." (Pelzer, art. 25). Letzter Artikel: n. 51, fol. 12 recto b ist gleich Pelzer art. 50. Ende: „Dicimus quod iste articulus est bonus et philosophicus sed conclusionem credimus esse falsam." Es folgt fol. 12 verso a der erste Prologus der Logik, als dessen Verfasser das Ms. Ottoboni 2071 Adam de Anglia (Wodham) nennt[1]). Inc.: „Quam magnos veritatis sectatores." Im Unterschied zu den Drucken Paris 1488 und Venedig 1508 wird hier ausdrücklich Ockham als Verfasser der Logik genannt („inter quos sane precipuum existimo venerabilem illum et celebrem doctorem fratrem Wilhelmum Okam nacione Anglicum de ordine fratrum minorum"). Der Prologus Ockhams (Inc.: „Dudum me frater et amice") hat hier noch einen kurzen zweiten Absatz, der in den Drucken fehlt (Inc.: „Loyce ergo considerationis"). Der Text beginnt fol. 13 recto a, Inc.: „Omnes logice tractatores", und endet fol. 119 verso b mit den Worten: „Deinde discutiat an tale argumentum per aliquam regulam certam et evidentem reguletur et tunc primo respondeat." Die ausführlichen Kapitelüberschriften des Venetianischen Druckes fehlen hier wie auch in dem Pariser Druck. Der Kolophon gibt als Datum der Hs.: „Anno domini CIↃCCC quadragesimo secundo completus est liber iste in Oxonia in vigilia purificationis beate Marie virginis gloriose." Fol. 120 (von der eine Spalte fehlt) und 121 enthalten das Verzeichnis der Kapitel. Auch von dieser Hs. wurden Varianten nur da verzeichnet, wo auch der Sinn verschieden war.

Die Summulae in libros Physicorum lagen in der Bologneser Ausgabe von 1494 und der Venetianischen von 1506 vor.

Der Chronologie der Schriften hat man seit Hofers bedeutsamen Untersuchungen[2]) mehrfach Beachtung geschenkt. Die Ansichten weichen jedoch z. T. erheblich voneinander ab. Zwei feststehende Daten, das Jahr der Citation nach Avignon, 1324, und das Jahr der Flucht aus Avignon, 1328, gliedern nach Hofer Ockhams Leben: 1. bis 1324, Oxforder Lehrjahre, 2. 1324—28, Untersuchung in Avignon, 3. nach 1328, Münchener Zeit. Nur das 1. Buch der Sentenzen und die Quodlibeta setzt Hofer in die erste Periode. Die übrigen Arbeiten sollen aus der Münchener Zeit stammen, das Schwergewicht der wissenschaftlichen Arbeit erst in dieser letzten Periode liegen. Als

1) Vgl. Pelzer, a. a. O., S. 248, Anm. 1.

2) Joh. Hofer, Biographische Studien über Wilhelm von Ockham. Archiv. Francisc. Hist. Bd. 6, 1913, S. 209ff.

Gründe führt er an: einerseits, daß die lib. II—IV „an einer Stelle (welcher?) deutlich verraten", daß Ockham „in München zum mindesten noch daran gearbeitet hat", und andererseits, daß das erste Buch sehr viel umfangreicher und durchgearbeiteter ist als die drei anderen. Letzteres ist zweifellos zutreffend, wie ein Blick in den Textbestand zeigt. Ebenso mag es sein, daß Ockham noch in München an den letzten Büchern gearbeitet hat. Doch kann es sich dabei keineswegs um so wesentliche Änderungen handeln, daß man deshalb die Münchener Zeit die wichtigste Periode seiner Entwicklung nennen dürfte. Denn gerade der Textbestand der letzten Bücher läßt, wie wir unten zeigen werden, die letzte glättende Hand auch bei Äußerlichkeiten vermissen. Daß im übrigen die eingehendere Behandlung des 1. Buches nichts Besonderes im 14. Jahrhundert ist, hat neuerdings Ehrle betont[1]). Der Kolophon der Quodlibeta[2]) von 1491, auf den Hofer verweist (S. 218), kann für Datierungszwecke so lange nur mit Vorbehalt benutzt werden, als er handschriftlich nicht belegt ist. Er besagt vielleicht weiter nichts, als daß der Straßburger Drucker diese Ausgabe nach der gleichfalls bei ihm gedruckten Separatausgabe des ersten Sentenzenkommentars (1483) herausgebracht hat. Damit ist aber natürlich nicht gesagt, daß nur dem 1. Buch die Bezeichnung „lectura Oxoniensis" zukommt. In dem Explicit der Pariser Ausgabe fehlen diese Bemerkungen. Den entscheidenden Einwand gegen die Verlegung der Sentenzen II—IV in die Münchener Zeit bietet jedoch Pelzers schon genannte Veröffentlichung der 51 in Ockhams Schriften beanstandeten Artikel, die in Avignon einer Prüfung unterzogen wurden. Unter ihnen finden sich zahlreiche Stellen aus dem II., III. und IV. Sentenzenkommentar, die also noch in der Oxforder Zeit in irgendeiner Form niedergeschrieben worden sein müssen. Wir kommen im Folgenden hierauf nochmals zurück[3]).

1) Der Sentenzenkommentar Peters von Candia. 1925, S. 92.

2) „Expliciunt quotl. septem venerabilis inceptoris magistri Wilhelmi de Ockam anglici. veritatum speculatoris acerrimi. fratris ordinis minorum post eius lecturam oxoniensem (super sententias) edita. Impressa Argentine Anno domini 1491. Finita post Epiphanie domini."

3) Eine kleine Bestätigung hierfür und zugleich einen Beleg für die willkürliche oder versehentliche Änderung von Länder- und Ortsnamen (übrigens auch Personenbezeichnungen) in den Drucken bietet Sent. II. q. 2. P. Hier hat der Druck B an einer Stelle: „Nec est magis inconveniens quam quod unum album Romae causet in me similitudinem in Flandria." Dieselbe Stelle hat in Hs. A den Wortlaut: „Nec est magis inconveniens quod album Romae causet similitudinem in me in Anglia." Ein Beispiel

Auch Ehrle, Michalski [1]) und neuerdings Federhofer [2]) setzen die Sentenzen in diese erste Periode. In dieser will Michalski auch den tractatus de sacramento altaris als Rechtfertigungsschrift gegen die auf Grund des Sentenzenkommentars erhobenen Anklagen abgefaßt wissen. Daß dieser nach den Sentenzen geschrieben ist, dürfte aus dem Inhalt sicher sein. Federhofer (l. c. S. 31) verweist überdies noch auf das bekannte Thomas-Zitat im 5. Kapitel, wo dieser „Sanctus Thomas" genannt wird, und folgert daraus, daß der Traktat nach der Heiligsprechung des Aquinaten, also nach dem Juli 1323, verfaßt ist. Dieser Terminus ante quem non würde dem Charakter der Schrift sehr gut entsprechen; immerhin ist, mit Rücksicht auf die oben dargelegte Unzuverlässigkeit der Drucke, noch einige Vorsicht am Platze, solange nicht die handschriftlichen Unterlagen dieser Stelle sämtlich geprüft sind. Die andere Frage nach dem Terminus post quem non ist noch offen. Die These Michalskis, der sich auch Federhofer, allerdings zögernd, anschließt, daß der Traktat noch in Oxford, also vor 1324, geschrieben sei, ermangelt vorläufig der näheren Begründung. Bei diesem Problem ist auch die zeitliche Fixierung der Quodlibeta in Rücksicht zu ziehen. Setzt man diese mit Hofer [3]) und Ehrle [4]) gleichfalls in die Oxforder Zeit, dann müßten sie noch vor De sacramento verfaßt sein, aus zeitlichen wie inhaltlichen Gründen. Denn sonst wäre kaum verständlich, wenn Ockham auf die doch schon das drohende oder anhängig gemachte Verfahren widerspiegelnde Rechtfertigungsschrift unmittelbar eine, seine Überzeugung ungleich schärfer noch als der Sentenzenkommentar zum Ausdruck bringende Schrift hätte folgen lassen. Der ganze Ton und Charakter der Quodlibeta läßt eigentlich nur zwei Datierungsmöglichkeiten offen: Entweder sind sie noch vor Beginn der amtlichen Beanstandungen der Sentenzenvor-

---

für die Änderung von Personenbezeichnungen bietet derselbe Druck in Sent. II. q. 15. D, wo Duns Scotus als „doctor subtilis" zitiert wird, während die Münchener Hs. noch das alte „frater Johannes" hat. Auf diese Erscheinung hat übrigens schon Ehrle, Ehrentitel der schol. Lehrer des M.A., Sitzungsber. der Bayr. Akad. d. Wiss., Phil. hist. Kl., Nr. 9, 1919, S. 11 hingewiesen. Vgl. u. S. 10.

1) Les courants philosophiques à Oxford et à Paris, Bulletin internat. de l'Acad. Polon. des Sciences et des Lettres. Cl. de philol., d'hist. et de philos. I. partie. 1920. Krakau 1922, S. 63.

2) Ein Beitrag zur Bibliogr. u. Biogr. des W. v. O., Philos. Jahrb. Bd. 38. Heft 1. 1925. S. 34.

3) l. c. S. 218f. 4) Peter von Candia S. 92.

lesung in ihre heute vorliegende Form gebracht worden (das wäre also, wenn der Oxforder Kanzler Johann Lutterell die Anklage erhoben hätte, wie Pelzer (l. c. S. 246) wahrscheinlich macht, vor 1322 oder spätestens vor der Abreise Lutterels nach Avignon 1323) oder nach dem Bruch mit dem Papst, also 1328. Entscheidet man sich mit Hofer für das Erstere, so muß man irgendwie eine Erklärung dafür geben, daß das Anklagematerial ausschließlich dem Sentenzenkommentar entnommen ist und sehr viel anstößigere Ausführungen der Quodlibeta gar nicht erwähnt sind; denn Hofer nimmt selbst an, daß die Quodlibeta, wenn auch in den Disputationen frei vorgetragen, in schriftlich ausgearbeiteten Elaboraten vorlagen (l. c. S. 219). Pelzers Vermutung, daß die außer dem Sentenzenkommentar der Kommission in Avignon vorgelegten Quaternen vielleicht die Quodlibeta waren (l. c. S. 243), scheint uns durch seine eigene Veröffentlichung des Ms. Vat. lat. 3075 (l. c. S. 249) mehr ausgeschlossen als gerechtfertigt. In den einleitenden Worten des Gutachtens der sechs Theologen für den Papst heißt es dort nämlich: „. . . per reuerendum dominum Jacobum archiepiscopum Aquensem fuit nobis exhibitus quidam quaternus continens multos articulos, qui dicebantur extracti de quodam libro et de quibusdam quaternis nobis per predictum dominum archiepiscopum exhibitis, et ex parte eiusdem sanctitatis vestre impositum quod diligencius videremus an prefati articuli contineantur, prout jacent, in libro et quaternis predictis et de eisdem articulis inter nos deliberaremus et scriberemus quid nobis videretur de singulis faciendum. Nos autem . . . predictos articulos in libro, multos autem ex ipsis in quaternis exhibitis contineri comperimus et habita collacione et discussione diligenti tandem concorditer iudicio nostro scripsimus in modum, qui sequitur . . .“ Was in den anschließenden Artikeln enthalten ist, hat Pelzer selbst mit großer Sorgfalt nachgewiesen: ausschließlich Stücke aus dem Sentenzenkommentar! Da die sechs Theologen selbst aber bezeugen, daß sie diese in dem „Buch“ und den „Heften“ wiedergefunden haben, können diese Hefte nicht die Quodlibeta gewesen sein, sondern Teile des Sentenzenkommentars. Das Wahrscheinlichste ist, daß das „Buch“ den fertig durchgearbeiteten ersten Sentenzenkommentar, die Hefte aber die Vorlesungstexte der drei anderen Kommentare enthalten haben[1]). Eine Stütze

1) Eine wertvolle Bestätigung unserer Ansicht hat inzwischen C. Michalski gegeben, der auf einem ganz anderen Wege, durch Untersuchung

findet diese Deutung in dem ungleichartigen Zustand, in dem die Bücher I einerseits und II—IV andererseits heute vorliegen, vor allem aber in Zitaten des 3. und 4. Buches, die zugleich unsere obige Behauptung rechtfertigen, daß die von Hofer angenommene Münchener Überarbeitung der letzten drei Bücher nicht einmal alle äußerlichen Unebenheiten beseitigt hätte. Während in den ersten 19 Quästionen des 2. Buches (nach der Münchener Hs.) die Verweise die Distinktionen und Quästionen, wenn auch nicht der Nummer, so doch dem Thema nach nennen[1]), finden sich im 3. und 4. Buch noch Zitate nach Quaternen, deren eines mit Zeitindex uns besonders deutlich den Charakter eines Vorlesungsverweises bewahrt zu haben scheint[2]). Hiernach hätten wir also in den Büchern II—IV des Sentenzendruckes von 1495 Abdrucke der Oxforder Vorlesungstexte, bei denen aber die Anfänge der Ausarbeitung nach Art des 1. Buches, die Ockham gemäß der oben beschriebenen Münchener Hs. angefangen, aber bei II. q. 19 abgebrochen hat, fehlen. Ob der Drucker diese im Interesse der Einheitlichkeit der Textgliederung weggelassen hat, oder ob seine Vorlage eine auch am Anfang nicht ausgearbeitete Form zeigte und vielleicht diese Ausarbeitung erst in München begonnen wurde, diese Fragen können nur durch weitere Handschriftenforschung beantwortet werden.

Gibt uns so der Vatikanische Kodex nicht nur die Bestätigung, daß der Sentenzenkommentar vor 1324 verfaßt wurde, sondern vor allem auch ein Bild der Form, in der er in Avignon

---

der Art, wie der Sentenzenkommentar Ockhams bei Späteren zitiert wird, zu genau dem gleichen Resultat gekommen ist. Vgl. Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle, Bulletin internat. de l'Acad. Polon. des Sciences et des Lettres. Cl. de philol., d'hist. et de philos. I. partie Janvier-Juin 1926. S. 43—45.

1) Vgl. z. B. Sent. II. q. 5. J: „...sicut patebit distinctione sequenti ubi dicetur de tempore"; ibid. q. 11. B: „...ut dixi alias, scil. 3^a distinctione q. de vestigio"; ibid. P: „Ad primum patebit in q. de aevo"; ibid q. 15. FF: „Ad hoc responsum est supra quaestione de motu".

2) Vgl. Sent. III. q. 7. K: „Responsionem quaere in primo quaterno in notulis alterius anni" (nach Druck B); Sent. IV. q. 10. D: „Responsionem quaere in quaterno prius allegato" (nur in Hs. A). Vgl. ferner Sent. II. q. 8. J: „...sicut patet in reportatione nostra ubi tractatur de esse cognito, esse ab aeterno et in ordine simpliciter"; ibid. N: „...sicut patet in reportationibus nostris"; Sent. III. q. 12. T: „...sicut de ista conclusione dictum est diffuse in reportationibus in materia morali, quaere ibi"; ibid. q. 15. J: „Sed dubium est quomodo virtutes connectuntur. De hoc dictum est alibi in reportationibus"; Quodl. IV. q. 6: „...sicut de ista conclusione [virtutes morales omnes connectuntur in quibusdam principiis universalibus] dictum est diffuse in repertorio in materia morali, quaere ibi".

vorlag, so stützt er in keiner Weise die Annahme, daß die Quodlibeta noch in Oxford redigiert sind, wenigstens nicht in der uns heute vorliegenden Form. Und auf letztere kommt es allein an. Denn was Ockham im mündlichen Vortrag bei den Responsiones de Quodlibetis in Oxford gesagt hat, kann sehr viel vorsichtiger und zurückhaltender gewesen sein als das, was bei einer durch die Ereignisse möglicherweise sehr verspäteten Redaktion in völlig veränderter Situation, bei der für ihn nichts mehr zu verderben war, Ausdruck gewonnen hat. Die Härte und Unbedenklichkeit der Thesen in den Quodlibeta legt es m. E. nahe, sie vom Sentenzenkommentar räumlich und zeitlich stärker abzurücken, als das bei ihrer Verlegung in die Oxforder Periode möglich wäre. Auch fehlt in ihnen — wie übrigens auch in der Logik — das Schwankende, Tastende in seinen Behauptungen, das in entscheidenden Lehren die Sentenzen noch zeigen. Das alles spräche dafür, vorläufig die Zeit ihrer Ausarbeitung in die Avignoner oder Münchener Periode zu legen. Vorläufig, denn es bedarf noch eine Stelle der handschriftlichen Nachprüfung. Federhofer, der, im Unterschied zu dem über die Datierung der Quodlibeta völlig schweigenden Michalski, sehr eingehend ihre zeitliche Festlegung behandelt, scheint dabei zusammen mit einem alten anonymen Vorgänger ein Opfer der oben besprochenen Druckerwillkür geworden zu sein. In der Straßburger Ausgabe findet sich nämlich in Quodl. VII. q. 24 (deren Thema natürlich Utrum de facto deus sit infinitae virtutis intensive, nicht, wie Federhofer (l. c. S. 36) hat, Utrum de facto deus sit infinite, virtutis intensive, lautet) folgendes Beispiel: „. . . ita deus potest facere corpus, quod est hic Argentinae, esse in Tubingen . . .“ Dabei stehe in Inc. Univ. Mon. 1047 von älterer Hand die Marginalnote: „Ockam fuit Argentinae.“ Entsprechend nimmt Federhofer mit zunehmender Sicherheit (vgl. l. c. S. 36 mit ibid. S. 45) an, daß Ockham dieses Stück in Straßburg geschrieben hat. Wie wenig Berechtigung dieser Schluß hat, hätte ihn ein Blick in die bessere Pariser Ausgabe von 1487 gelehrt. Dort steht nämlich an der sonst wörtlich gleichlautenden Stelle statt Straßburg und Tübingen: London (!) und Rom. Da der Drucker dieser Ausgabe in Paris saß, ist diese Ortsangabe nicht (wie augenscheinlich die erstgenannte) aus dessen Lokalpatriotismus zu erklären. Hier muß man als das Nächstliegende annehmen, daß er den Text so in seiner Vorlage gefunden hat. Wieweit man wiederum diese Angabe für die Datierung auswerten kann, hängt aber davon ab, was die Hand-

schriften an dieser Stelle haben und wieweit sie übereinstimmen. Auf jeden Fall mahnt sie auch gegenüber einer Verlegung der Quodlibeta in die Avignoner oder Münchener Zeit zur Vorsicht.

Daß die Logik dem Inhalt nach der späteren Zeit näher steht, darauf hatten wir oben bereits hingewiesen. Über ihre örtliche Festlegung sind die Meinungen verschieden. Michalski (l. c. S. 64) verlegt sie nach Avignon oder München. Dagegen steht allerdings die gewichtige Ansicht Ehrles, der sie noch in die Oxforder Zeit setzt, leider ohne nähere Angabe seiner Gründe (l. c. S. 92).

Von den übrigen Schriften war für unsere Zwecke vorerst nur noch die Datierung der Expositio aurea wichtig. Sie ist, soweit sie von Ockham selbst stammt, sicher vor der Logik geschrieben (Federhofer hat einige Belegstellen abgedruckt, l. c. S. 33). Aber die Frage ist noch zu lösen, ob wir es bei der ganzen Expositio mit einer von Ockham selbst ausgearbeiteten Schrift oder auch mit fremden Vorlesungsnachschriften zu tun haben. Michalski (l. c. S. 63) versichert gegen Prantl und Baumgartner, daß sie „vraiment authentique" sei, gibt aber keine Gründe. Das kann doch wohl nur für gewisse Hss. gelten, nicht aber für den ganzen Druck, dessen Explicit im Unterschied zu den anderen Schriften ausdrücklich betont „secundum mentem venerabilis inceptoris", in dessen Textzusammenhang unvermittelt eingeschoben sind „Quaestiones duae magistri Guilelmi de Ocham de futuris contingentibus" und dem fremde Quästionen angehängt sind. Auch hier wird erst die Untersuchung der Handschriften eine Entscheidung bringen. Inhaltlich steht die Expositio jedenfalls dem Sentenzenkommentar näher als den Quodlibetis.

Wir haben auf Grund obiger Überlegungen in den nachfolgenden Untersuchungen für die zeitliche Einordnung der wesentlichsten philosophischen Schriften als die vorerst wahrscheinlichste Abfolge angenommen: Sentenzenkommentar, De sacramento altaris, Quodlibeta, Logik. Die Frage der Expositio und der Summulae in libros physicorum ist offen gelassen.

II. METAPHYSISCHE VORAUSSETZUNGEN.

Ausgangspunkt des ockhamistischen Denkens bildet die Anschauung des Weltganzen, die in Duns Scotus' voluntaristischer Wendung des Gottesbegriffs ihre metaphysische Formel gefunden hat. Der Gedanke der Kontingenz des Weltgeschehens, der im averroistischen Determinismus zurückgedrängt und auch bei Thomas von Aquino nicht recht zur Geltung gekommen war, tritt bei Duns in den Vordergrund und veranlaßt ihn, die traditionelle franziskanische Betonung des Willensmomentes in Gott zu verstärken. Kontingente Folgen können, so schließt Duns, nur von einer kontingenten Ursache ausgehen. Folgerungen aus dem Denken, aus einer göttlichen Vernunft, können nur zu notwendigen Ergebnissen führen. Also muß im letzten Grunde des Seins, in Gott, ein denkfremdes, d. h. kontingent wirkendes Moment die Grundursache alles Geschehens sein. Das ist der in seinen Entscheidungen rational nicht determinierte Wille Gottes[1]). Neben dieser Gedankenreihe steht eine andere aus aristotelischen und augustinischen Quellen letztlich gespeiste, die das in mannigfachen Formen überlieferte intellektualistische System ewiger Wahrheiten und unveränderlicher begrifflicher Wesenheiten im göttlichen Denken modifizierend bewahrt. Ockham schiebt diese zweite Reihe restlos beiseite und greift den Grundgedanken der ersten auf. Aber bereits von diesem

1) P. Minges (Der Gottesbegriff des Duns Scotus, Theol. Stud. d. Leo-Ges. 16. Wien 1907) und E. Longpré (La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924) haben im einzelnen exakt nachgewiesen, was vor ihnen schon R. Seeberg (Die Theologie des Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 163) klar ausgesprochen hatte: daß dieser Voluntarismus nicht die unbegrenzte und regellose despotische Willkür Gottes besagt. Longpré (a. a. O. S. 55f.) unterstreicht besonders die Zielbestimmtheit und höchste Rationalität des göttlichen Wollens. Aber natürlich heißt das immer nur, daß die möglichen Gegenstände des Wollens im höchsten Maße rational sind, d. h. den von Duns für absolut notwendig erklärten Vernunftwahrheiten, den sittlichen Gesetzen der 1. Tafel des Dekalogs und der bonitas Dei nicht widersprechen. Nicht aber kann damit gesagt sein, daß die Entscheidung Gottes, welche dieser rationalen Möglichkeiten wirklich sein soll in der Welt, rational determiniert wäre. Denn dann gäbe es keine Kontingenz und der Kontingenzbeweis verlöre jeden Sinn.

Ansatz an geht er, trotz vieler natürlicher Gemeinsamkeiten im einzelnen, seinen eigenen Weg, immer wieder sich mit Duns auseinandersetzend.

Schon der scotistische Schluß von der innerweltlichen Kontingenz auf die Kontingenz in Gott erregt sein Bedenken. Zunächst, in Sent. I. d. 35. q. 2. C, wendet er nur ein: Wäre das scotistische Argument richtig, so müßte man die Philosophen (d. s. für ihn die infideles) überzeugen können, daß es notwendig sei, eine erste kontingent wirkende Ursache anzunehmen, was er nicht für richtig halte. Er bricht hier ab mit den Worten: „Nec credo quod per rationem posset hoc probari, quod prima causa contingenter causat. Sed de hoc patebit postea magis." Diese eingehendere Erörterung gibt er in Sent. II. q. 5. D—E: Aus der Tatsache, daß die causa secunda kontingent wirkt, Kontingenz und Freiheit der ersten Ursache zu folgern, erscheint nicht schlüssig. Die causa prima ist zur Hervorbringung eines Effekts zusammen mit der causa secunda entweder unmittelbar tätig oder mittelbar. Bei der unmittelbaren Mitwirkung Gottes ergibt sich ein gleiches Verhältnis zwischen ihm und der Zweitursache wie zwischen unserem Willen und einem Objekt bei Hervorbringung eines auf dieses Objekt gerichteten Willensaktes. Hierbei ist aber unser Wille frei, obwohl das Objekt naturaliter, d. h. notwendig kausiert. Also könne in diesem Fall mit der Notwendigkeit in Gott die Kontingenz der voluntas creata zusammen bestehen. Aber auch bei Annahme einer mittelbaren Kausalität Gottes vermittelst der Zweitursachen folge aus der Kontingenz letzterer nicht die der ersten Ursache. Für diese Behauptung — welche schon Duns sich selbst entgegnet und mit dem Hinweis auf die Unvereinbarkeit einer Notwendigkeit in Gott mit der Kontingenz der von ihm abhängigen Einzelwillen widerlegt hatte — eine Begründung zu geben, erspart sich Ockham und begnügt sich mit einer Erläuterung durch das sehr problematische Beispiel, daß die Sonne, wenn sie Ursache meines Willens wäre, insofern mittelbare Ursache eines einzelnen Willensaktes sein, der Wille aber trotzdem frei wirken würde, die Sonne dagegen notwendig. „Ideo quantum ad istum articulum dico", so fährt er darauf fort, „quod est mere creditum quod voluntas Dei sit causa libera . . . quia non potest demonstrari per aliquam rationem, ad quam non responderet unus infidelis." Anschließend bemerkt er dann, daß man nichtsdestoweniger diese Ansicht wenigstens wahrscheinlich machen könne.

Die Ausführungen in Quodl. II. q. 2, welche zeitlich später als die eben genannten Stellen sind, geben neben der Kritik zugleich eine deutlichere Formulierung der Ockhamschen Lösung des Problems. Am Anfang findet sich noch ein neuer Grund gegen die Beweisbarkeit kontingenten Wirkens in Gott: d. i. die Unbeweisbarkeit jeglichen Wirkens in Gott überhaupt. Aber selbst dieses zugegeben und angenommen, daß es notwendig kausierte, so genügten zur Erklärung der Kontingenz in der Welt völlig die voluntates creatae, welche als Teilursachen gemeinsam mit Gott viele Wirkungen hervorriefen und dank der Freiheit ihres Wirkens die Kontingenz dieser Effekte zur Folge hätten.

Im natürlichen Weltgeschehen verläuft eben doch alles mit Notwendigkeit. Nur da finden wir Kontingenz und Zufall, wo eine freiwirkende Ursache, d. h. ein Wille, in den natürlichen Ablauf eingreift. „Illud, quod non potest impediri nec potuit, non fit a casu nec a fortuna. Sed omne, quod fit ab agente vel ab agentibus mere naturalibus, non potest nec potuit impediri, nisi concurrat agens liberum." (Quodl. I. q. 17)[1]). Dabei lehnt Ockham es ausdrücklich ab, als das Wesentliche in der Kontingenz des Willensmomentes seine „potentia ad opposita objecta sine successione" anzusehen[2]). Kontingent ist sein Wirken vielmehr deshalb, weil es ohne Variation der äußeren Bedingungen im nächsten Augenblick unterbleiben kann[3]). Im Gegensatz hierzu ergibt sich ihm dann für die Naturnotwendigkeit das in Verbindung mit der eben genannten Quodlibet-Stelle methodologisch wichtige und für seinen Naturbegriff wesentliche Prinzip, welches man besonders bei seiner steten Negation aller absoluten, logisch-demonstrativen Notwendigkeit der empirischen Gegebenheit nicht aus den Augen verlieren darf: „Causa

1) Vgl. Summulae in libr. Phys. II. cap. 12: „nihil a casu et contingenter evenit a causis naturalibus circumscripta omni causa libera et voluntaria".

2) Sent. I. d. 38. q. unica E. Das zielt wohl auf Duns, der den Willen ein „principium indeterminatum respectu oppositorum" genannt hatte. In der Betonung der Konstanz des Naturgeschehens — „natura...determinatur ad unum determinatum modum producendi" sagt Duns — stimmt Ockham jedoch wieder mit ihm überein, wie das Folgende zeigt. (Vgl. Duns, Quodl. II. n. 10.)

3) ibid. F: „...Concedendum est, quod voluntas, quando causat, contingenter causat...quia libere sine omni variatione adveniente sibi vel alteri et non per cessationem alterius causae potest cessare ab actu in alio instanti, ita quod in alio instanti sit non causans; non quod in eodem instanti sit non causans."

naturaliter agens semper agit, nisi ipsa umtetur vel aliqua novitas fiat circa ipsam, vel quia aliqua causa cessat causare, vel per aliquem alium modum." (Sent. I. d. 38. q. unica F).

Ockham spaltet also, das ist das Wesentliche seiner Kritik, den scotistischen Kontingenzbegriff in zwei Teile: Er gibt die Tatsache der innerweltlichen Kontingenz des Einzelgeschehens nur soweit zu, als die Wirksamkeit der außerhalb des natürlichen Kausalzusammenhanges stehenden Einzelwillen reicht. Damit fällt für ihn die Rechtmäßigkeit des Schlusses auf die Kontingenz in Gott und damit auf die universale Kontingenz.

Diese universale Kontingenz alles kreatürlichen Seins überhaupt, das Gegenstück zur logischen Notwendigkeit, ist ihm vielmehr letztlich eine Konsequenz aus einem Prinzip, das jenseits aller rationalen Beweisbarkeit liegt, aus dem Glaubensartikel: „Credo in deum patrem omnipotentem" (Quodl. VI. q. 6)[1]). Die Interpretation, die er diesem Satz an vielen Stellen seiner Schriften gegeben hat, ist sich im Kern immer gleich geblieben: „Quodlibet est divinae potentiae attribuendum, quod non includit manifestam contradictionem", heißt es z. B. in den Quodl. VI. q. 6, und im Centiloq. 5. concl. C wird Letzteres so erläutert: „Debet autem dicta propositio sane intelligi in isto sensu: omne illud deus potest facere, ad cuius propositionem significantem illud esse et fieri, non sequitur contradictio et praedicata sibi invicem contradicentia unius et eiusdem significati, quia, quae sic sibi ipsis contradicunt, esse simul vera non possunt." Wenn Ockham im Traktat de sacramento altaris diesen Bestimmungen noch den Nachsatz anschließt, „nisi hoc possit elici ex scriptura sacra vel doctoribus receptis ab ecclesia" (cap. VI), so ist das nur das an sich selbstverständliche Eingeständnis der Unbegreifbarkeit der christlichen Mysterien, in erster Linie der Trinitätslehre, auch mit der letzten rationalen Form, wie sie das Kontradiktionsprinzip bietet[2]). Hier konsequent sein wollen, hätte den Verzicht auf die nur bei Geltung des Widerspruchsgesetzes mögliche systematische Erfassung der Welt oder die Preisgabe lebendigen Glaubens bedeutet. Beides war ihm natürlich unmöglich. Doch hielt er die beiden Sphären wenigstens soweit auseinander, daß eine Ausnahme, eine Inkonsequenz in theologicis niemals einen Einwand

1) Vgl. hierzu auch Quodl. I. q. 1: „Dico quod non potest demonstrari, quod deus sit omnipotens, sed sola fide tenetur."

2) Vgl. auch z. B. Centiloq. concl. 60.

gegen die strenge Geltung eines Prinzips in der Wissenschaft abgeben durfte. So hat hier entscheidende Bedeutung für seine philosophische Gedankenentwicklung auch nur die erstgenannte Deutung des Prinzips gehabt. In ihm selbst trifft er wieder mit Duns zusammen, nachdem sie in seiner Ableitung verschiedene Wege gewandelt waren.

Für sein Weltbild ergibt sich hieraus folgende Gestaltung: Gott hat kraft seiner Allmacht, „de potentia sua absoluta", durch einen freien Akt seines Willens die gegebene Weltordnung geschaffen, die durch einen neuen göttlichen Willensakt jederzeit im Ganzen oder in Teilen verändert, durchbrochen werden kann. Insofern ist das Weltganze in sich und allen seinen Teilen einschließlich der gesamten Glaubenssphäre kontingent (neben der durch die voluntates creatae bedingten Kontingenz), ist es jeglicher rationalen Deduktion entzogen[1]). Denn alle Notwendigkeit innerweltlicher Realitäten ist keine logisch-absolute, sondern eine relative, ein So-sein-müssen, für das kein logischer Grund, sondern eine reale Ursache in der jeweiligen Anordnung des göttlichen Willens gegeben ist. Und nur in bezug auf Gott selbst unterliegt dieser wie für Duns, so auch für Ockham der Notwendigkeit[2]). Gegenüber allem geschaffenen Sein aber ist, wie schon bei Anselm, die unüberschreitbare Schranke der Allmacht das principium contradictionis im alten logisch-ontologischen Sinne[3]).

Seine ganze Argumentation ist von dem so geformten Omnipotenzgedanken beherrscht, in dem Sinne, daß möglich, d. h. denkbar alles das ist, was nicht widerspruchsvoll ist[4]). Eine Möglichkeit ist dies, die, wie Sigwart[5]) einmal dargelegt hat, ihren Grund in unserem Nichtwissen der entscheidenden Bedingungen hat, die aber mit der aristotelischen objektiven

1) Sent. IV. q. 2. G: „...illud quod solum dependet ex voluntate divina contingenter causante et libere, non potest probari nec improbari nec ratione naturali nec auctoritate bibliae". Ähnlich Sent. II. q. 16. M: „...quando aliquid dependet ex sola voluntate divina contingenter et libere causante quicquid causat extra se, illud non potest certitudinaliter (A: naturaliter) a viatore cognosci per rationem nec per experientiam."

2) Sent. I. d. 10. q. 2. L: „...dico quod voluntas divina necessario vult bonitatem suam, non tamen libere, sed ita naturaliter, sicut naturaliter intelligit bonitatem suam."

3) Vgl. hierzu Heinrich Maier, Syllogistik des Aristoteles I. S. 41f. Daß schon Petrus Aureoli hier auf dem gleichen Standpunkt stand, zeigte neuerdings C. Michalski: Le criticisme et le scepticisme etc. a. a. O. S. 94.

4) So schon Algazel. 5) Logik I⁴ S. 282/3.

Möglichkeit, also mit dem, was realiter (Ockham sagt „naturaliter") stattfinden kann, nichts zu tun hat. Entsprechend hat auch der Begriff der Notwendigkeit, de potentia absoluta, nur ganz beschränkt im Realen Geltung. Denn in diesem Sinne ist notwendig nur das, dessen Negation einen inneren Widerspruch ergibt. Alles übrige entbehrt der absoluten Notwendigkeit.

Es muß schon hier unterstrichen werden, was im Folgenden noch deutlicher werden wird, wie Ockham doch gelegentlich immer wieder Thesen aus dem Gebiet des Glaubens, trotz der Tendenz zur Trennung von Glauben und Wissen, in wissenschaftliche Erörterungen hereinzieht. So stellt er hier an den Anfang einen reinen Glaubensartikel als die Grundhypothese, aus der die Ungewißheit der gegebenen Tatsachenwelt ihre Erklärung findet, und zugleich als den methodologischen Leitsatz, den die wissenschaftliche Betrachtung der Welt nie aus den Augen verlieren darf, wenn sie hinsichtlich des Gültigkeitswerts ihrer Erkenntnisse nicht in Irrtum und Täuschung verfallen will. Die Omnipotentia Dei, ursprünglich bei Augustin der geheimnisvolle Urgrund der Prädestination[1]), in Ockhams Ethik die Grundlage der Positivität des Sittengesetzes, ist ihm in seiner theoretischen Weltbetrachtung nur der Ausdruck für das X aller Weltgleichungen, das jedem Naturgesetz den Charakter des Hypothetischen verleiht, nur die metaphysische Formel für den schlichten Grundsatz aller empirischen Naturforschung: daß jederzeit neue Tatsachen auftreten können, die eine Modifikation einzelner Gesetze wie ganzer Theorien notwendig zu machen vermögen.

Allerdings darf man die Bedeutung der Allmachtgrenze nicht vom Standpunkt eines reinen Empirismus aus verstehen, dergestalt, daß nur der Bedeutungsgehalt aller analytischen Urteile dem göttlichen Machtbereich entzogen wäre. Immerhin zeigt sich doch, daß die Entwicklung zeitweise (z. B. bei Nicolaus von Autrecourt) in dieser Richtung gegangen ist. Schon die Anerkennung des von Duns[2]) für falsch erklärten, von Heinrich von Harclay[3])

1) Vgl. Karl Holl, Augustins innere Entwicklung, Abhdl. der Preuß. Akad. d. Wiss. Jahrg. 1922. Nr. 4, S. 35f. Übrigens bildete das Omnipotenzprinzip schon bei Petrus Damiani das Hauptargument in seiner Kritik des Rationalismus.

2) Rep. Paris. I. d. 42. q. 2. n. 7.

3) Harclay war 1312—17 als Kanzler von Oxford der Vorgänger Johann Lutterels. Vgl. über ihn die Abhandlung von Pelster: Heinrich von Harclay und seine Quästionen. Miscellanea Ehrle I, 1924, S. 336ff. Ockham

und Petrus Aureoli[1]) jedoch bereits in voller Schärfe vertretenen Satzes: „quidquid Deus potest cum causa secunda extrinseca, potest sine illa", durch Ockham bedeutet eine solche Erweiterung der göttlichen Machtsphäre vermittelst strengerer Interpretation des Kontradiktionsprinzips[2]). Er bedient sich seiner vorwiegend im negativen Sinne, um nachzuweisen, wie weniges in Wirklichkeit den Charakter der absoluten Notwendigkeit besitzt, indem er zeigt, wessen Nichtvorhandensein oder Nichtgelten dem Prinzip in keiner Weise entgegen ist. So kommt er z. B. zu dem berüchtigten „Non includit contradictionem deum assumere naturam asininam" (Centiloq. concl. 6. A). Möglich in diesem Sinne ist für ihn aber auch, „quod ignis de potentia dei absoluta potest recipere frigidi-

---

hat diese Quästionen offenbar gekannt und gelegentlich daraus zitiert (vgl. u. S. 99). Schon aus den Bruchstücken, die Pelster veröffentlicht hat, sieht man, daß Harclay in einzelnen Punkten Ockham vorausgegangen ist. Nur ist er durch seinen, zwar sehr gemäßigten, Realismus von Ockham, wie dieser selbst betont (s. u. S. 99), grundsätzlich getrennt. Zu Obigem vgl. den Satz Harclays bei Pelster S. 346: „quidquid agere potest Deus mediante causa secunda effectiva, istud potest etiam agere sine ea, ipsa non existente." Neuerdings erklärt C. Michalski (Le criticisme et le scepticisme etc. a. a. O. S. 121) gegen Pelsters und Ockhams übereinstimmende realistische Auffassung Harclays diesen für einen Anhänger des psychologischen Konzeptualismus. Man wird die Edition der Quästionen Harclays abwarten müssen.

1) Vgl. C. Michalski a. a. O. S. 94.

2) Vgl. auch die von Duns betonte Unabhängigkeit der Geltung mathematischer Sätze vom göttlichen Willen (Rep. Paris. I. d. 42. q. 2. n. 7. u. II. d. 1. q. 7. n. 20). Später hat Descartes bekanntlich das Omnipotenzprinzip ins Uferlose erweitert, dergestalt, daß er nicht nur alle Wahrheiten, und auch, wie schon Duns, das Mögliche vom absoluten göttlichen Willen abhängig macht, sondern sogar das Unmögliche als von Gott realisierbar in der Frühzeit seines Denkens ansieht. Aber durch die Einschaltung des Immutabilitätsbegriffs in die Leitidee der göttlichen Vollkommenheit, in Verbindung mit dem Begriff der veracitas Dei, erhält die potentia ordinata als einmal gefaßte und daher ewig unabänderliche Setzung einen diesem Begriff wesensfremden absoluten Notwendigkeitscharakter, der den methodologischen Sinn dieser Unterscheidung von Potentia absoluta und ordinata aufhebt. Denn da die gegebene Ordnung doch als ewig gültig angenommen wird, ist zwar das Weltganze an sich nicht notwendig und behalten die obersten Prinzipien einen rein positiven, rational nicht einsichtigen Charakter, aber alles innerweltliche natürliche Einzelgeschehen verläuft absolut notwendig. Auf Grund dieser von Gottes Allmacht in Wirklichkeit jetzt unabhängigen Weltkonstruktion lenkt Descartes dann mit Hilfe des augustinischen lumen naturale in den Rationalismus zurück. Über die historischen Beziehungen hierbei vgl. Koyré, Descartes und die Scholastik S. 85f.

tatem" (Sent. I. d. 1. q. 3. S). Dagegen kann Gott nicht bewirken, d. h. es ist unmöglich, daß Vergangenes ungeschehen gemacht wird[1]), ebenso vermag er nicht kaltes Wasser zu erwärmen, ohne zuvor die Kälte daraus zu entfernen (Sent. IV. q. 3. D). Bei alledem behält man aber doch immer den Eindruck, daß Ockham einen bestimmten Notwendigkeitsbereich aus wissenschaftstheoretischen wie theologischen Gründen aufrecht erhalten will, unbekümmert um die Konsequenzen, die sein Prinzip der Allmacht fordert. Daher darf man dieses auch nicht so interpretieren, als ob Ockham diesseits der Widerspruchsgrenze mit einem fortwährenden Kurswechsel — ganz oder teilweise — im Weltgeschehen rechnete und den Ton voll auf die Möglichkeit immer neuer Formen der potentia ordinata gelegt wissen wollte. Daß solche Konsequenzen von seinen Voraussetzungen aus durchaus möglich waren, ist ohne weiteres deutlich. Wir weisen hier nur auf das später ausführlich zu behandelnde, durch Descartes berühmt gewordene und auch von Leibniz (Brief an Conring, Febr. 1679 u. ö.) mit ausdrücklichem Hinweis auf die potentia absoluta dei berührte Problem hin, ob Gott uns Gegebenheiten vortäuschen, evidente Erkenntnisse von Gegebenem, das tatsächlich nicht gegeben ist, in uns hervorrufen könne. Ockham hat mit ihm bis zuletzt gerungen, ohne zu einer klaren Entscheidung kommen zu können. Nur ganz andeutungsweise sieht man den Weg, auf dem er sich dem Zwang des Omnipotenzprinzipes und seinen, die Sicherheit der Erkenntnisgrundlage, der Wahrnehmung, aufhebenden Konsequenzen entziehen zu können glaubte. Über den ersten Schritt ist er jedoch nicht mehr hinausgekommen (s. u. S. 61f.). Das eine aber beweisen diese Bemühungen mit Sicherheit: daß Ockham nicht, wie ihm bis heute, vornehmlich auf Grund von Biel-Zitaten, von verschiedenen Seiten untergeschoben wird, von vornherein eine Auflösung der Realwissenschaften, Skepsis und bloße Negation gewollt hat.

Neben den Voluntarismus und das Allmachtprinzip tritt als weiteres grundlegendes Moment das Bestreben, die durchgängige Gedankenmäßigkeit des Kosmos als eine unberechtigte Annahme der rationalistischen Metaphysik (augustinischer wie aristotelischer Herkunft) aufzuweisen und nur die aller rationalen For-

1) Vgl. Expos. aur., De futuris contingentibus q. 1: „Si haec propositio sit modo vera: haec res est, semper post erit vera: haec res fuit, nec potest deus de potentia sua absoluta facere, quod haec propositio sit falsa". Ebenso Duns, vgl. Seeberg, Theologie des Duns Scotus S. 164/65.

mungen und Beziehungen zueinander entkleideten empirischen Einzeldinge als das dem erkennenden Menschen allein Gegebene, das in sich wie in seinen realen Verknüpfungen etwas prinzipiell Denkfremdes ist, vorauszusetzen. Eine rationale Deduktion dieses Standpunktes ist naturgemäß so wenig möglich wie die des entgegengesetzten. Beide entspringen einer ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren Stellungnahme des denkenden Geistes zum Objektiven. Bei allen Gründen und Gegengründen, die für und wider vorgebracht werden, ist sie selbst das letzten Endes immer entscheidende Argument. Diese Antithesis, die sich bei Duns nicht findet, die mehr ist als eine bloße Konsequenz aus der voluntaristischen Fassung des Gottesbegriffs, ist, in ihrer Verbindung mit letzterer, der entscheidende Zug der ockhamistischen Philosophie, dasjenige, was ihn bei aller Abhängigkeit wesentlich von Duns trennt. Sie bedeutet damals vor allem den Kampf gegen die platonische Idee in ihrer augustinischen Maske wie in ihrer aristotelischen Umformung. Dem Augustinismus steht Ockhams Überzeugung, der man schon bei Durand und Heinrich von Harclay[1]) begegnet, entgegen, daß jede Idee des Kreatürlichen in Gott nichts weiter ist als: „ipsamet res singulariter cognita et non aliqua species eius: sed ipsamet res singularis quae nunc est in effectu et ab aeterno terminavit cognitionem divinam“[2]) und nicht irgendein intelligibles Wesen oder Erkenntnisgrund des natürlichen Dinges[3]). Daß überdies solchen im Denken Gottes subsistierenden Wesensbegriffen für die menschliche Erkenntnis der Dinge keinerlei Bedeutung zukommen kann, da sie uns in keiner Weise zur Gegebenheit gebracht werden können, und selbst dann nicht, wenn man die Möglichkeit eines Schauens der essentia divina in diesem Leben zugeben wollte. Denn aus der Erkenntnis eines Objekts folgt niemals die eines anderen, von ihm völlig verschiedenen. Zudem ist die empirische Erkenntnis zur Gewinnung gültiger Begriffe vermittelst der Abstraktion sicher genug. Wer das in Zweifel stellt, so hatte schon Duns[4]) gegen Heinrich von Gent bemerkt, folgt der „opinio Academicorum“. Aber diese Abstraktion bedeutet nicht das Loslösen, das Herausheben eines

1) Vgl. Pelster a. a. O. S. 344: „non sunt ergo ydee aliud nisi objecta cognita ab eterno et ut cognita dicuntur contineri in intellectiva divina, quia continentur objective in illa“.

2) Sent. II. q. 17. N.

3) Sent. I. d. 35. q. 5. R.

4) Op. Ox. I. d. 3. q. 4. n. 5.

allgemeinen Wesensbegriffes, einer universalen, in allen artgleichen Individuen gleichen „Natura" aus den individuellen Besonderheiten eines Objekts. Denn im Einzelding gibt es ein solches Allgemeines nicht[1]). Partikuläre Form und partikuläre Materie allein, so betont Ockham (gegen Duns), machen die Struktur alles selbständigen körperlichen Seins aus[2]). Die von den scholastischen Aristotelikern in den Vordergrund geschobene Frage nach der „causa individuationis" ist kein Problem, denn alles Gegebene ist individuell und die Individualdifferenzen gehören zur Wesenheit der Dinge[3]). Ockham ist nicht der erste, der diese Abkehr von der sich von Aristoteles herleitenden Konstruktion der Objektwelt vollzogen hat. Schon Adam von Marsh, Gottfried von Fontaines, Petrus Aureoli, Durand

1) Sent. I. d. 2. q. 9. O: „nullum universale est de essentia vel quidditate suorum inferiorum nec facit compositionem cum aliquo singulari nec aliquo existente in singulari", vgl. ibid. q. 8. Q; d. 8. q. 2. K.

2) Log. I. cap. 16: „Et ideo non est imaginandum, quod in Socrate sit humanitas vel natura humana distincta a Socrate quocunque modo, cui addatur una differentia individualis contrahens illam naturam, sed quidquid imaginabile substantiale existens in Socrate vel est materia particularis vel forma particularis vel aliquid compositum ex his". Die einleitende Darstellung des Kapitels zeigt, daß diese Kritik gegen Duns gerichtet ist.

3) Sent. I. d. 2. q. 6. O: „Secundo non videtur bene dictum, quod differentia individualis non est quidditativa, quia omne quod est de essentia alicuius per se in genere, est de quidditate ipsius et per consequens est entitas quidditativa. Sed haec differentia individualis est de essentia individui quod est per se in genere", Ibid. P: „Ideo dico aliter ad quaestionem. Et primo ostendam conclusionem, quod quaelibet res singularis seipsa est singularis. Et hoc persuadeo sic: quia singularitas immediate convenit illi cuius est, ergo non potest sibi convenire per aliquod aliud. Ergo si aliquid sit singulare, seipso est singulare. Praeterea... sicut illud quod est singulare, non potest per aliquod additum sibi fieri universale vel commune, ita illud quod est commune non potest per aliquid sibi additum fieri singulare". Ibid. Q: „quaelibet res extra animam seipsa erit haec. Nec est quaerenda aliqua causa individuationis, nisi forte causae extrinsecae et intrinsecae quando individuum est compositum, sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale". Ockham steht hier in vollem Gegensatz zu Duns. Gerade diese These hatte Letzterer scharf bekämpft: Man vgl. ihre Formulierung bei Duns, Op. Ox. II. d. 3. q. 1. n. 1: „Hic dicitur, quod sicut natura ex se formaliter est natura, ita ex se est singularis, ita quod non oportet quaerere aliam causam singularitatis a causa naturae, quasi natura prius tempore vel natura sit natura, antequam sit singularis, et tunc per aliquid adveniens contrahatur, ut fiat singularis, quod probatur per simile, quia sicut natura habet ex se verum esse extra animam, non autem habet esse in anima, nisi ab alio, id est, ab ipsamet anima... ita universalitas non convenit rei, nisi secundum quod habet esse secundum

von St. Pourçain[1]) und z. T. auch Heinrich von Harclay[2]) haben zu ihr in Opposition gestanden. Aber im Rahmen der ockhamistischen Thesen führte sie zu schwerwiegenden Konsequenzen. Wir brauchen hier auf die weitausgesponnenen Erörterungen und umständlichen Distinktionen nicht weiter einzugehen, in denen Ockham die extramentale Realität des Allgemeinbegriffs auch in der scotistischen Theorie der „natura" und „differentia contrahens" bekämpft. Das Wesentlichste daraus findet man bei Prantl. Sie laufen letztlich immer wieder darauf hinaus, daß bei Annahme eines universale in re dies selbst notgedrungen entweder zu einem Teil des Einzeldinges oder mit diesem identisch wird, in beiden Fällen also der Grundthese gemäß selbst singulär wird und also nicht universal sein kann[3]).

Die Strukturveränderung der Dinge, welche diese Eliminierung alles Begrifflichen aus der Außenwelt zur Folge hat, manifestiert sich in Folgendem: Vor allem erhält der Formbegriff einen engeren Sinn. Mit der Allgemeinheit verliert die substantiale Form ihren begrifflichen Charakter, also gerade das spezifische Moment des εἶδος. Die andere Komponente des aristotelischen Formbegriffs, die μορφή, die reale Gestaltung, tritt in den Vordergrund der Betrachtung. Sie gehört zur Wesenheit des Dinges, aber diese Wesenheit ist jetzt ebenso partikulär wie das Ding selbst[4]), und die immanente Finalkausalität der Form ist reduziert auf mechanisches Mitwirken neben der Materie oder jene Art uneigentlicher Kausalität, der gemäß Teile, wie z. B. Form und Materie, Ursachen des Ganzen, des compo-

---

quid, scilicet in anima. Singularitas autem convenit rei secundum verum esse, et ita ex se et simpliciter: est ergo quaerenda causa quare natura est universalis, et dandus est intellectus pro causa, non autem quaerenda est aliqua causa, quare natura est singularis alia a natura rei, medians inter ipsam et singularitatem eius;..." Lychetus bemerkt hierzu: „Hic Doctor recitat opinionem fratris Adae..."

1) cf. Überweg-Baumgartner II, 1915, S. 520/21, 591.

2) Vgl. Pelster a. a. O. S. 337: „Dico ergo... quod in re extra animam nulla est res nisi singularis et communitas non est in re extra intellectum ita intelligendo, quod sit in re aliquid preter quodlibet singulare".

3) Vgl. Sent. I. d. 2. q. 4—7; Prantl, Gesch. der Logik III, S. 349ff.

4) Sent. I. d. 2. q. 7. DD: „Ad aliud dico quod philosophus et commentator per quidditatem substantiarum intelligunt formam, quae est altera pars compositi, ... et sic concedo quod quidditates substantiarum sunt substantiae, et ideo quidditates sunt particulares partes particularium".

situm aus beiden, heißen[1]). Die Materie andererseits, bei Thomas reine Potentialität, intellektuell unfaßbar, bei Duns wie bei Augustin, aktuale Res, ist als gleichfalls partikulärer Teil der Substanz Objekt der Verstandeserkenntnis[2]). Beide, partikuläre Form und partikuläre Materie, bedingen bei Ockham (im Unterschied zu Duns) die wesentlichen Unterschiede der Dinge, beide konstituieren (wie bei Duns) die Wesenheit des Einzeldinges[3]), die nicht mehr etwas Begriffliches, nur in quidditativer Abstraktion erfaßbares Allgemeines ist, sondern sich in jeder distinkten Wahrnehmung des individuellen Objekts darbietet[4]).

1) Sent. I. d. 17. q. 1. R: „Ad confirmationem dico quod est malus et improprius modus loquendi effectus formalis. Unde albedo nullum effectum habet nec formalem nec non formalem, nisi cuius est causa efficiens vel cuius est pars, si ponatur quod totum est effectus cuiuslibet partis essentialis, sicut dicitur quod materia et forma sunt causae intrinsecae ipsius compositi". Sent. I. d. 32. q. 2. C: „Non est verum quod dicitur ab istis, quod esse album est effectus formalis albedinis et quod esse animatum est effectus formalis animae. Potest tamen concedi, quod totum compositum est effectus formae, quia hoc non est aliud quam dicere, quod anima vel forma est pars totius compositi".

2) Sent. II. q. 15. CC: „Et sic intellectus divinus, angelicus et humanus habent cognitionem materialem, quia intelligunt non solum rem immaterialem, sed etiam materialem. Sed sensus non potest cognoscere materiam. Mirabile enim esset, ex quo materia est res aliqua positiva, si non posset apprehendi ab aliqua potentia. Et quando dicis, quod Commentator I° phisicorum et III° de anima dicit, quod materia non est intelligibilis. Dico, quod materia impedit illam intellectionem, qua aliquid est intellectum et intelligens, quia nihil potest intelligere nisi abstractum a materia, sic scil. quod non indiget organo corporali ad intelligendum".

3) Sent. IV. q. 11. E: „His visis dico ad quaestionem, quod materia est de essentia et quidditate compositi". Sent. I. d. 8. q. 4. C: „...differentia essentialis ita accipitur a materia sicut a forma, quia ita est de quidditate hominis ipsa materia sicut forma et ita essentialiter distinguitur homo ab aliquibus per materiam sicut per formam. Item plus distinguitur asinus ab angelo per suam materiam quam distinguatur a bove per suam formam... Ergo sicut a forma asini accipitur differentia essentialis qua distinguitur a bove, eadem ratione a materia asini accipitur differentia essentialis qua distinguitur ab angelo". Ibid. d. 26. q. 1. Z: „...sed etiam dico quod quaelibet quidditas quae est a parte rei est de se incommunicabilis et singularis, nisi forte essentia divina vocetur quidditas. Quia illa quamvis sit de se singularis non tamen est incommunicabilis". Über Duns vgl. hier Hubert Klug: Die Lehre des Johannes de Duns Scotus über Materie und Form, Philos. Jahrb. d. Görres-Ges. 1917, Bd. 30, S. 46, 49, 61.

4) Sent. I. d. 3. q. 5. Y: „notitia intuitiva respicit ipsam essentiam rei distincte cognitae". Vgl. auch Sent. II. q. 15. U. Diese These deckt sich dem Wortlaut nach mit entsprechenden Ausführungen von Duns. Wir werden in dem Kapitel über die intuitive Erkenntnis jedoch den grundsätzlichen Sinnunterschied zwischen beiden aufzeigen. Vgl. S. 27f., 31.

Das ist in knappem Umriß die Welt, wie sie sich Ockhams Augen darstellte. Auf der einen Seite die religiöse Tradition: ein Bereich von Fakten, die wir als geschehen hinnehmen müssen, ohne Einblick in irgendeine Notwendigkeit in ihnen und absolute Sicherheit über ihren künftigen Ablauf zu besitzen[1]). Andererseits die gegebene Welt: entrationalisiert und individualisiert, ohne einen immanenten Vernunftzusammenhang, ein Komplex von Einzeldingen mit „naturaliter" konstanten „Naturen" und realen Beziehungen, Naturvorgänge, die sich „naturaliter" gleichförmig und regelmäßig wiederholt haben, aber — de potentia Dei absoluta — morgen ausbleiben könnten, Einzelsubjekte mit einer außerhalb des gegebenen Naturzusammenhanges stehenden Eigenkausalität, dem Ich Gegenstand unmittelbar evidenter innerer Erfahrung, dem Fremd-Ich jedoch nur Symptome von Beseelung zeigend, die selbst ihm niemals unmittelbar gegeben ist. Indem aber der so entrationalisierte Kosmos außerhalb des eigenen Ich dem Betrachter nur die Außenseite weist, bewirkt er ein Doppeltes: Einerseits ermöglicht er die theoretische Rechtfertigung der seit längerem immer stärker vor der apriorischen Konstruktion in den Vordergrund getretenen Wendung der wissenschaftlichen Forschung auf das Einzelne, empirisch Gegebene hin. Es ist jetzt zum alleinigen methodologischen Prinzip erhoben, daß das Erkennen im Einzelsein und Einzelgeschehen die Ansatzpunkte mittels der äußeren und inneren Wahrnehmung sucht, von denen aus es — bei jedem Schritt gebunden durch den vor allem astronomisch bewährten Grundsatz des „salvare apparentias" — im Ziel Einblick in die relative Ordnung des Naturganzen gewinnen kann[2]). Diese Möglichkeit

1) In der genannten Münchener Handschrift findet sich am Schluß u. a. noch eine Quaestio (deren Verfasser wohl nicht Ockham selbst ist), die diese Überzeugung von der völligen Unergründlichkeit des göttlichen Wirkens sehr charakteristisch zum Ausdruck bringt. Auf die Frage: „Utrum deus factus sit homo propter peccatum" wird dort geantwortet: „Dico quod ideo potius factus est homo, quia voluit, sicut potius assumpsit naturam nostram quam aliam, quia voluit". Selbst das Motiv der unendlichen Liebe fällt also hier als Erklärungsgrund fort. (Ms. Mon. Cod. lat. 8943 fol. 108 recto.)

2) Man darf diese Blickwendung natürlich nicht so verstehen, als ob dadurch der Mensch den metaphysischen Urgrund alles Einzelseins aus den Augen verlöre und ihm die Welt aufgelöst in zusammenhanglose Atome erschiene. Auch wäre es schief, sie aus irgendeiner unvermittelten „Entdeckung des Individuellen" herleiten zu wollen. Die Praxis des Lebens hat doch von jeher mit dem Einzelfall gerechnet und gearbeitet. Aber die Deutung, die das Einzelne in jeder theoretischen Allbetrachtung notwendig

zeigt die — mit den empiristischen Elementen der aristotelischen und augustinischen Tradition arbeitende — Darstellung der Er-

empfängt, wurde eine andere. Für den Realismus, der, so „gemäßigt" man ihn auch faßt, nur mit und von der, schon von Dilthey treffend herausgestellten, Grundgleichung zwischen Begriff, Wesensform und Idee lebte (neuerdings wieder sehr klar zum Ausdruck gebracht bei Grabmann: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis, 1924, S. 47), stand hinter dem empirischen Sein die Welt der Urbilder, der Ideen im göttlichen Denken. Sie war das Maß der Dinge, an dem die „Wahrheit" ihres Seins gemessen wurde, wie die des Erkennens, das über die empirische Gestalt hinweg immer auf das Erfassen der Idee, des Wesensbegriffs abzielte. Das Ding, der Einzelfall war demgemäß nur der Repräsentant der Idee, an dem nur das Typische, sozusagen nur das Symbolsein interessierte, über das aber im übrigen das Erkennen in großen Deduktionen hinweggehen konnte. Der ockhamistischen Betrachtung aber kehrt sich dieses Symbolverhältnis um. Auf seine Frage nach der unmittelbaren sicheren Gegebenheit entschwindet ihm die Welt der rationes aeternae, der göttlichen Ideen, und er steht vor der empirischen Welt allein. Nur in ihr ist unser natürliches Erkennen gegründet. Sie abtastend bildet es die Begriffe und Gesetze ihres Wesens und Werdens. Jetzt sind die Dinge selbst die Urformen, die Repraesentata, und die Ideen und Begriffe sind die Repraesentantia, die Symbole (auch in Gott, wie wir oben sahen), deren Recht und Wahrheit an der Individualität des Wirklichen gemessen und immer wieder an ihm geprüft werden muß.

Wenn wir diese Erscheinung mit dem philosophischen Namen „Empirismus" der Reihe ähnlicher Einstellungen in der Antike und in der Neuzeit einordnen, so soll damit doch nicht behauptet sein, daß sie sich allein aus der philosophischen Problementwicklung heraus erklären läßt. Denn diese Blickwendung zum Einzelnen, Individuellen hin offenbart sich nicht weniger in der Literatur wie in der bildenden Kunst, besonders den Skulpturen des 13. Jahrhunderts. Das alles sind Ausdrucksformen eines einheitlichen neuen Erlebens. Es ist so bequem wie falsch, das aus dem bloßen Dasein antiker Vorbilder erklären zu wollen. Sextus Empiricus lag dem Mittelalter vor, wurde vereinzelt benutzt, fand aber doch keine Nachahmer. Und wie lange hat man an antiken Kunstwerken vorbeigesehen. Aufgenommen und verarbeitet wird eben immer nur das, was man sucht, was Antwort geben kann auf eigene selbsterlebte Problemstellungen.

So forschen denn jetzt auch Literatur- wie Kunstgeschichte nach dieser allgemeinen, über ihr Spezialgebiet hinausreichenden Grundlage. Vgl. z. B. Dvorčák: Kunstgeschichte als Geistesgeschichte; W. Stammler, Ideenwandel in Sprache und Literatur des deutschen Mittelalters (Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 2. Jahrg. Heft 4, S. 753ff.); E. Rosenthal: Giotto i. d. mittelalterl. Geistesentwicklung. Nur ist das in den genannten Schriften sich zeigende Bestreben, unmittelbar zur gleichzeitigen (übrigens nicht immer treffend gezeichneten) Philosophie eine Brücke zu schlagen, m. E. vergeblich. Diese ist doch auch nur eine Ausdrucksform des allem zugrunde liegenden Erlebens und kann nicht den Erklärungsgrund für die anderen Formen geben. Daher kommt m. E. z. B. Rosenthals Erklärung der architektonisch-plastischen Gesamtdisposition der nordfranzösischen Kathedralwände im 13. Jahrhundert aus dem Frei-

kenntnis von der Wahrnehmung aufwärts. Da jedoch andererseits diese Wahrnehmung jetzt eben immer wieder vor der Außenseite Halt machen muß, wird die Erkenntnis des „Dahinter" wie des „Jenseits" und auch der Zwischenbeziehungen zu einem Problem, dessen Beantwortung die deskriptiven Erörterungen zeitweilig in kritische Grenzsetzungen des Verstandes überleitet. Diese Kritik, die natürlich nur erst in Ansätzen vorhanden ist, darf nicht als Ausdruck reiner Skepsis gedeutet werden. Denn sie bleibt nicht bei der bloßen Negation unter Bewahrung des alten Weltbegriffes stehen, sondern fügt selbst eine neue, positive Deutung hinzu. Dieses Neue kann man etwa ein empiristisches[1]) Weltbild nennen, das jedoch in die natürliche Erfahrungswelt, die de potentia dei ordinata gegeben, aber eben als Ausfluß eines grundlosen Wollens ihrem Sinne nach unerfaßbar ist, neben den Grundgesetzen des Denkens nicht nur rationale Ordnungsbegriffe wie Substanz, Kausalität und Gleichförmigkeit, sondern auch das überlieferte Schema einer natürlichen Klassifikation als objektiv begründet unbesehen hereinnimmt. Dem überdies die Ableitung aus der Omnipotenz Gottes unterlegt ist als die — hier in den Formeln der christlichen Tradition dargestellte — metaphysische Hypothese, die auch ein empiristisches System, gleichviel in welcher Form ausgesprochen, oder stillschweigend, erst zur Einheit der Weltanschauung zusammenschließt.

---

heitsbegriff Thomas von Aquins nur der Wert einer bloßen Analogie zu, die in keiner Weise überzeugend ist (l. c. S. 60/61). Übrigens war der Thomismus in dieser Zeit doch keineswegs alleinherrschend. Es gab auch noch ganz andere Auffassungen der Freiheit. So wird man schwerlich weiterkommen. Das Ziel liegt tiefer, in der allen Ausdrucksformen gemeinsamen Grundlage.

1) Empirismus und Rationalismus nehmen wir hier überall in einer weiteren, aber festen Bedeutung. Unter letzterem verstehen wir jedes System, das auf der Annahme einer vernunftgemäßen Struktur der Welt aufgebaut ist (jedoch die Möglichkeit suprarationaler Grenzbezirke nicht auszuschließen braucht). Ersterer dagegen bezeichnet jede Anschauung, die das Weltganze zunächst als möglicherweise irrational faßt, Konformitäten von Denken und Sein von Fall zu Fall sucht, aber nicht als strukturell notwendig voraussetzt. Beide beruhen auf einer bestimmten metaphysischen Grundkonzeption. Da ihr Ziel jedoch, die rationale Erfassung des Gegebenen, nur graduell verschieden ist, so ist es in erster Linie der fundamentale Unterschied der Methode, in dem sich die Differenz dieser Grundkonzeptionen offenbart.

III. DAS ERKENNTNISPROBLEM.

1. Cognitio intuitiva.

Es gehört ebenfalls zur scotistischen Erbmasse, wenn Ockham gleich im Prolog zum Sentenzenkommentar an die Spitze seiner erkenntnistheoretischen Erörterungen die Gliederung beider Erkenntnisarten in cognitio intuitiva und abstractiva stellt. Aber bei aller Ähnlichkeit zeigt sich doch sofort die prinzipielle Verschiedenheit ihrer erkenntnistheoretischen Position, wird offenbar, daß es sich auch hier um mehr als eine bloße Übernahme scotistischer Gedanken handelt.

Aristotelischer Tradition entspricht es, wenn Duns hervorhebt, daß das Fundament unserer Erkenntnis die Wahrnehmung des hic et nunc Wirklichen ist. Ihn deshalb, wie es gelegentlich geschehen, zu den Empiristen zählen, heißt den metaphysischen Realisten in ihm übersehen. Denn die Art, wie er den Prozeß dieser primären Erkenntnis erläutert, bringt mit der Einführung der cognitio intuitiva[1] von vornherein ein rationalistisches Moment in die Deutung des Erkenntnisvorganges hinein. Ist doch diese scotistische cognitio intuitiva mehr als das bloße Wahrnehmen des Singulären. Sie geht nämlich, wie die cognitio abstractiva, auch auf die quidditates rerum: „utraque cognitione potest cognosci tam natura ut praecedit singularitatem quam singulare ut hoc" (Op. Ox. III. d. 14. q. 3. n. 4). Ihr Objekt ist also auch die überindividuelle „Natur", das allgemeine Wesen, das in allen artgleichen Dingen identisch ist, die essentia, das Universale, das zur Singularität der res kontrahiert ist[2]. Er

1) Eine knappe, auf ein reiches handschriftliches Material gestützte Übersicht über die Lehre von der cognitio intuitiva im 14. Jahrhundert hat neuerdings C. Michalski gegeben: Le criticisme et le scepticisme etc. a. a. O. S. 88ff. Leider geht besonders die Darstellung der scotistischen Theorie nicht tief genug.

2) Report. Paris. IV. d. 45. q. 3. n. 13: „...cognitio intuitiva non est tantum singularis, inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturae existentia, ut existens est, quia prius competit esse naturae, quam sit ut haec, sive ut singulare, eo quod essentia sit eiusdem rationis in omnibus singularibus, non autem singularitas ipsa est eiusdem rationis in omnibus, sed diversa in quolibet singulari unius essentiae. Ex quo sequitur,

scheint diese Intuition soweit auszuweiten, daß er darunter sogar das Erfassen eines Dinges in einem ihm eigenen Begriff versteht[1]). Aber auch wenn Letzteres nicht zutreffen sollte, so ist doch deutlich, daß bei Duns diese cognitio intuitiva auch und in erster Linie das intellektuelle Schauen des Allgemeinen im empirisch Einzelnen ist. Der traditionelle empiristische Ansatz tritt, wie man sieht, in den Dienst eines ausgesprochenen Rationalismus.

Mit seiner Beschreibung des abstraktiven Erkennens hält er sich im wesentlichen an die Überlieferung. Dieses als die eigentliche cognitio scientifica (Quodl. q. 6) erfaßt die res singulares wie universales (Op. Ox. III. d. 14. q. 3. n. 4), indem sie dabei von deren aktualer Existenz oder Nichtexistenz völlig absieht. In ihr stellen wir die Objekte vor oder denken sie in dem ihnen mit anderen gemeinsamen universalen Begriff.

In Op. Ox. III. d. 14. q. 3. n. 6 gibt er dann noch eine weitere Gliederung der intuitiven Erkenntnis selbst, indem er die Auffassung des gegenwärtig Gegebenen als cognitio intuitiva perfecta von der cognitio intuitiva imperfecta, der Vorstellung des in Vergangenheit oder Zukunft Existierenden scheidet.

Ockham baut diese Gedanken mit ausdrücklicher Berufung auf Duns dann sehr viel weiter aus[2]). Nicht in einer durchgearbeiteten Theorie, sondern unausgeglichen, in mehrfachen Ansätzen, mit manchen Wiederholungen und Korrekturen. Es kommt vor, daß er eine Behauptung ein paar Seiten später als irrtümlich widerruft. Daß die Theorie bei aller terminologischen Gleichheit dabei ein ganz anderes Aussehen bekommt, erklärt sich in erster Linie aus seiner Duns, wie wir sahen, entgegengesetzten Ansicht über die Struktur des Erkenntnisobjekts. Doch war Ockham offensichtlich bestrebt, diese Differenz nicht

---

quod essentia potest cognosci, non tamen singularitas eius." Ibid. III. d. 14. q. 3. n. 11: „. . . cognitio intuitiva potest esse universalis et naturae, et ipsius singularis". Erkenntnis des Universalen ist sie insofern, als die in ihr erkannte „Natur" Realgrundlage desselben ist. Vgl. auch E. Longpré: La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924, S. 39.

1) Quaest. miscell. q. 5. n. 19: „Aliquid concipi conceptu proprio potest esse dupliciter: primo, quando objectum sic concipitur sicut existit in natura sua et non aliter; et iste modus concipiendi aliquid conceptu proprio est ipsum concipere intuitive". Dieser ungewöhnlichen Formulierung gegenüber ist Vorsicht geboten. Die Echtheit der Schrift ist fraglich.

2) Über die allgemeinen psychologischen Voraussetzungen vgl. K. Werner, Die nominalisierende Psychologie des späteren Mittelalters. Sitzungsberichte der Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Wien 1882, S. 254—69.

zu sehr zu betonen, und bemüht sich, soweit irgend angängig, die scotistischen Formeln in seinem Sinne zu deuten.

Worauf es ihm zunächst ankommt, ist: nachzuweisen, daß bezüglich desselben Objekts zwei verschiedene Erkenntnisarten — neben der sinnlichen die unmittelbare intellektuelle Erkenntnis der empirischen Einzeldinge — möglich sind, daß es außer der als eigentliche Grundlage der „Wissenschaft" im aristotelischen Sinne allgemein anerkannten abstraktiven Erkenntnis noch eine andere gibt. Ob man diese intuitiv nennen will oder anders, kümmert ihn nicht[1]). Der Ton liegt also vornehmlich auf dem Nachweis der intuitiven Vernunfterkenntnis. Der Grund hierfür ist klar. Indem die neue Wirklichkeitsauffassung das individuelle Einzelding zum Zielpunkt des Erkennens gemacht und zugleich durch Entfernung aller überindividuellen, begrifflichen Einlagerungen jeden rationalen Zusammenhang zerrissen hatte, war zunächst der Anschluß der Vernunfterkenntnis an das Objektive verloren gegangen. Es mußte also ein unmittelbares intellektuelles Erfassen desselben angenommen werden, auf dem als Basis dann, anders als bei Duns, die abstrakte Begriffserkenntnis ihrer objektiven Gültigkeit nach gegründet werden konnte.

Ockham nimmt bei diesem Nachweis seinen Ausgang von den Tatsachenwahrheiten. Auch diese entsprechen der Definition der evidenten Erkenntnis als der Erkenntnis eines wahren Urteils (veri complexi), welche zureichend aus der Erkenntnis der Urteilsglieder (terminorum incomplexorum) mittelbar oder unmittelbar begründet werden kann. Denn diese Tatsachenwahrheiten haben gleichfalls ihre Grundlage in der Erkenntnis der Inhalte ihrer Glieder. Aber weil sie eben auf das Individuelle hic et nunc gehen, können die von ihnen vorausgesetzten inkomplexen Erkenntnisse nicht abstraktiv sein, da diese von den Bedingungen der Existenz abstrahieren. Also muß es eine inkomplexe Erkenntnis geben, welche die in diesen Urteilen ausgesagten individuellen, zeitlich bestimmten Sachverhalte zum Gegenstand hat[2]). Das aber ist die cognitio in-

1) Sent. prol. q. 1. Z: „Dico ergo quantum ad illum articulum quod incomplexi est duplex notitia, quarum una potest esse intuitiva et alia abstractiva. Utrum tamen alii velint vocare talem notitiam intuitivam non curo, quia hoc solum intendo probare principaliter, quod de eadem re intellectus potest habere duplicem notitiam incomplexam specie distinctam".

2) Quodl. I. q. 15: „. . . intellectus cognoscit evidenter propositionem primam contingentem de sensibilibus. Ergo habet notitiam incomplexam sufficientem ad causandum istam notitiam complexam evidenter. Sed abstractiva cognitio sensibilium non sufficit, ergo etc."

tuitiva. Man wende nicht ein, so wehrt er gleich ab, daß doch auch diese kontingenten Urteile aus der Erkenntnis ihrer termini gewonnen werden und somit, wie jede propositio ex terminis, propositiones per se notae, also notwendig und nicht kontingent seien. Denn das Wesentliche letzterer liege darin, daß sie auf Grund jeder Erkenntnis der Urteilsglieder, intuitiver wie abstraktiver, gebildet werden können. Die kontingenten Sätze dagegen ruhten ausschließlich auf intuitiver Kenntnis der termini[1]). Ockham sucht das mit folgendem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn jemand intuitiv Sokrates sieht und zugleich wahrnimmt, daß er weiß ist, so kann er evidente Erkenntnis der Wahrheit des kontingenten Urteils haben: „Sokrates ist weiß." Erkennt aber jemand beides nur abstraktiv, d. h. denkt es nur oder stellt es sich vor, ohne daß beide Fakten ihm extramental gegeben sind, so würde er nicht mit Evidenz den obigen Satz wissen. Also zeigt sich, daß dieser keine propositio per se nota ist[2]). An dieses Beispiel läßt sich gleich noch ein weiteres, andernorts angeführtes Argument Ockhams für die Unterscheidung beider Erkenntnisarten anknüpfen. Kann ich nämlich einmal in Zweifel sein, ob Sokrates weiß ist, das andere Mal aber es evident wissen, so müssen es, da beide Male das Urteilsobjekt das gleiche ist, zwei verschiedene Erkenntnisse sein, aus denen der verschiedene Geltungswert der Urteile zu erklären ist. So wenig ich nun auf Grund intuitiver Kenntnis das Urteil bilden kann: „Sokrates kann vielleicht weiß sein", ebensowenig vermag ich bei nur abstraktiver Erkenntnis zu urteilen: „Sokrates ist weiß", in der Bedeutung eines zur Zeit evident gültigen Urteils. Denn bei abstraktiver Kenntnis einer Sache ist mir ihre zeitliche Existenz oder Nichtexistenz zweifelhaft, während intuitive Erkenntnis desselben Objekts bezüglich seiner zeitlichen Existenz nicht zweifelhaft sein kann. Das eben ist, wie er einmal sagt, das entscheidende Merkmal einer notitia intuitiva, daß sie allein genügt, um ein wahres Urteil über Existenz oder Nichtexistenz eines Objekts zu fällen[3]). Sie ist

1) Vgl. Sent. prol. q. 1. Z. — Die eigentümlich schillernde Bedeutung des „terminus" in dieser Zeit, der einmal Wahrnehmungsgegenstand, einmal Vorstellungs- und Begriffsinhalt oder auch allgemein Urteilsglied bezeichnet, ist unverkennbar. Vgl. darüber unten S. 175f. Deutlich wird aber hier schon ohne weiteres, daß er keinesfalls überall schlechthin als Begriff zu nehmen ist.

2) Sent. prol. q. 1. E; vgl. auch X.

3) Vgl. Sent. prol. q. 1. CC, YY. Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei hier vorgreifend über die Struktur des Urteils folgendes bemerkt:

die Wahrnehmung, d. h. das nicht nur sinnliche, sondern auch intellektuelle — das ist das Wesentliche — Erfassen des gegenständlichen Seins[1]) (worunter Ockham auch die psychischen Akte begreift) in seiner empirischen Gegebenheit und zugleich der Beziehungen in ihm. Und wie Duns bei der cognitio abstractiva betonte, daß sie die eigentliche cognitio scientifica sei[2]), so hebt Ockham demgegenüber bei der cognitio intuitiva hervor, daß von ihr ihren Ausgang nehme die Erfahrungserkenntnis (cognitio experimentalis, Sent. prol. q. 1. Z). Sie ist die Grundlage aller Kunst und Wissenschaft[3]). Von der scotistischen Intuition unterscheidet sie sich ganz prinzipiell dadurch, daß ihr Objekt nur das Singuläre ist. Eine intuitive Erkenntnis des Allgemeinen als solchen gibt es für Ockham schlechterdings nicht, weil dieses dem Intellekt in keiner Weise in der ockhamistischen Außenwelt gegeben ist. Damit fällt auch alles begriffliche Erkennen aus seiner cognitio intuitiva heraus. Er zieht zwischen Wahrnehmen und Vorstellen einerseits und dem begrifflichen Erkennen andererseits eine ganz scharfe Grenze, erstere als cognitiones in se letzterem als der cognitio in alio, nämlich in conceptu, gegenüberstellend. Jene sind die cognitiones propriae et adaequatae, diese treten an die Stelle der alten cognitiones in specie, mit denen sie aber nur das Charakteristikum

---

Ockham vertritt, nach Schwankungen, die wir später schildern werden, die Ansicht, daß Subjekt und Prädikat der Urteile „intellectiones" sind. Diesen Ausdruck „intellectio" gebraucht er zuweilen statt cognitio in der weiten Bedeutung eines Erkenntnisaktes, der Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe umfaßt.

Wenn er also kontingente Urteile aus cognitiones, oder (wie er auch gelegentlich sagt) intellectiones intuitivae, notwendige Urteile aus cognitiones abstractivae ableitet, so heißt das natürlich nicht, daß in den kontingenten Urteilen cognitiones intuitivae Subjekt und Prädikat seien. Vielmehr ist jedes Urteil für Ockham ein abstraktiver Akt und seine Glieder sind stets cognitiones oder intellectiones abstractivae (vgl. auch Quodl. V. q. 21), oder, wie die Expositio aurea sagt, intentiones (s. S. 65). Der Unterschied der kontingenten und notwendigen Urteile liegt demnach nicht in der psychologischen Verschiedenheit ihrer Glieder, sondern darin, daß die Zustimmung (assensus), also das, was den Satz erst eigentlich zum Urteil macht, bei ersteren nur auf Grund einer notitia intuitiva, bei letzteren dagegen auch bei einer nur abstraktiven Kenntnis des Sachverhalts erfolgen kann. Weiteres s. u. S. 124ff.

1) Sent. II. q. 15. XX: „...illud solum cognoscitur intuitive, quod habet esse subjectivum in re".

2) Op. Ox. IV. d. 45. q. 3. n. 17. u. ö.

3) Sent. II. q. 15. G: „ista cognitio est principium et causa cognitionis (B: propositionis) universalis, quae est principium artis et scientiae".

gemeinsam haben, daß in ihnen nicht das Objekt selbst, sondern ein „aliud", bei Ockham eben der conceptus, den Erkenntnisakt terminiert.

Hier bleibt aber noch eine Schwierigkeit, die Ockham besonders anfangs beschäftigt hat. Das ist die Tatsache, daß es auch negative kontingente Urteile gibt. Worauf beruht deren unzweifelhafte Evidenz? Die notitia abstractiva des in ihnen ausgedrückten Sachverhalts kann als ihre Grundlage nicht in Frage kommen, weil in deren Inhalt nichts über einen bestimmten gegenwärtigen Zeitpunkt enthalten ist. Auf Grund der bloßen Vorstellung von Sokrates allein vermag man niemals ein Urteil, wie etwa: „Sokrates ist jetzt nicht hier" zu fällen. Andererseits kann die Wahrnehmung von Sokrates, so sollte man meinen, nur die entgegengesetzte affirmative Aussage veranlassen.

Um die einheitliche Grundlage aller Tatsachenwahrheiten zu bewahren, versucht Ockham auch die negativen auf die notitia intuitiva zu basieren. Seine erste Erklärung dieser Schwierigkeit macht sehr den Eindruck einer Verlegenheitslösung. In einer späteren Erörterung war er bemüht, sie zu bessern, unter Bewahrung des Grundgedankens — jedoch ohne Erfolg. In der ersten Quaestio des Prologs der Sentenzen (ZZ) sucht er des Problems Herr zu werden, indem er als Voraussetzung eines affirmativen Existentialurteils neben die Wahrnehmung des Objekts noch die Existenz des Objekts selbst als Teilursache einschiebt. Fehle aber letzteres, so folge aus der notitia intuitiva allein das entgegengesetzte negative Urteil[1]). Das ist hier alles, was er sagt. Wie das Objekt an sich noch neben seiner Wahrnehmung überhaupt zur Wirkung kommen könne, und wie im zweiten Falle die Wahrnehmung ohne Gegebenheit des Objekts möglich sei, über diese Frage geht er mit

1) „Ad septimum dubium dico quod per notitiam intuitivam rei potest evidenter cognosci res non esse quando non est. Et quando quaeritur, a quo causatur istud judicium, dici potest, quod potest causari a notitia intuitiva rei. Et quando dicitur, quod illa habet causare effectum oppositum, si res sit, potest dici, quod non est inconveniens, quod aliqua causa cum alia partiali causet aliquem effectum: et tamen quod illa sola sine alia causa partiali causet oppositum effectum: et ideo notitia intuitiva rei propria et res causant judicium, quod res est quando est. Quando autem ipsa res non est, tunc notitia intuitiva sine illa re causabit oppositum judicium: et ideo concedo, quod non est eadem causa illorum judiciorum: quia unius causa est notitia sine re, alterius causa est notitia cum re tamquam cum causa partiali."

erstaunlicher Leichtigkeit hinweg. Auch bei dem erneuten Lösungsversuch, den er im zweiten Buch macht, übersieht er das Problem einer Sonderwirkung des Wahrnehmungsgegenstandes. Dagegen behebt er hier die Schwierigkeit, eine notitia intuitiva ohne Gegebenheit des Objektes zu haben, mit einer überraschenden und seine innere Haltung charakterisierenden Wendung zum Deus ex machina. Die gesamte Erkenntnis von Nichtexistenz ist überhaupt nur supranatural möglich. Denn, so argumentiert er, „naturaliter" kann man eine Wahrnehmung nur haben bei Gegebenheit des Objekts. Die Wahrnehmung seines Fehlens, an der er nun einmal als Basis des negativen kontingenten Urteils festhalten will, könne man sich daher nur so erklären, daß die notitia intuitiva eines Dinges nach dessen Verschwinden nicht auch aufhört, sondern erhalten bleibt. Diese Erhaltung ist aber nur durch unmittelbaren Eingriff Gottes, der, wie bei allem Geschehen, so auch bei jeder Erkenntnis immer als Teilursache mitwirkt (vgl. z. B. Sent. II. q. 25. B), zu erklären: sie fällt aus dem Naturzusammenhang als solchem heraus. Das negative Tatsachenurteil beruht also normalerweise — wenigstens nach der Fassung des Druckes B — auf einer natürlichen Verursachung der notitia intuitiva durch ein Objekt und ihrer übernatürlichen Erhaltung nach dessen Fortfall[1]). Auch hier bleibt stillschweigende Annahme, daß neben der Wahrnehmung die Gegebenheit des Objektes bzw. sein Fehlen in einer unerklärten Form, die selbst wieder nicht eine Wahrnehmung sein kann, gemerkt wird. Wesentlicher als all diese Bemühungen, der notitia intuitiva um jeden Preis ihre Bedeutung für die kontingenten Wahrheiten zu wahren[2]), ist hier die Unbedenklichkeit, mit welcher Ockham eine fortgesetzte Sonderwirkung Gottes neben seiner „generalis influentia" auf den alltäglichen

1) Sent. II. q. 15. E: „per cognitionem intuitivam possum judicare rem non esse quando non est: sed ista cognitio non potest esse naturalis, quia talis cognitio nunquam est nec conservatur naturaliter nisi objecto praesente et existente: et ideo ista cognitio intuitiva corrumpitur per absentiam objecti, et posito, quod maneat post corruptionem objecti, oportet, quod tunc sit supernaturalis quantum ad conservationem, licet non quantum ad causationem."

2) Mit dem Hinweis auf diese Bedeutung der notitia intuitiva schließt Ockham seine Ausführungen hier ab: „Et sic potest aliquo modo concedi quod per cognitionem naturalem intuitivam judico rem esse quando est et non esse quando non est: quia per cognitionem naturaliter causatam, licet supernaturaliter conservatam. Sic igitur patet quod cognitio intuitiva est illa per quam cognosco rem esse quando est et rem non esse quando non est".

Erkenntnisverlauf postuliert. Manche zugespitzte Formulierung über die Beweisbarkeit Gottes, die von späteren Interpreten womöglich noch spitzer gemacht wurde zur Verschärfung der These von der Trennung von Glauben und Wissen bei Ockham, liest sich anders, wenn man auf solche Äußerungen Ockhams auch achtet. Übrigens ist ja auch der Zweifel an der Beweisbarkeit eines Faktums nicht gleichbedeutend mit dem Zweifel an diesem Faktum selbst.

In der folgenden Quaestio (Sent. II. q. 16. L) versucht Ockham noch eine andere Formulierung. Als Voraussetzung eines affirmativen kontingenten Urteils nennt er dort: 1. die existentia extremorum, 2. die notitia intuitiva eorum. Für seine Negation dagegen sei erforderlich nur die notitia intuitiva extremorum „et non existentia rei“ [1]). Wie der „terminus“ hat auch „extremum“ bei Ockham eine Doppelbedeutung, indem es einerseits der Oberbegriff zum Subjekts- und Prädikatsbegriff ist, andererseits aber auch für die Objekte dieser steht. Die Versuchung ist groß, aus diesen keineswegs eindeutigen Bestimmungen mehr herauszulesen, als die früheren Ausführungen besagen, indem man extremum nur als Begriff oder Vorstellung faßt. Aber schon der Umstand, daß Ockham, wie sich zeigen wird, nur in einem ganz vereinzelten Fall die Möglichkeit intuitiven Erkennens von Allgemeinbegriffen (nämlich als psychischen Qualitäten) zugibt, würde eine solche Interpretation bedenklich erscheinen lassen. Vor allem aber würde dabei der hier entscheidende Gegensatz von „existentia extremorum“ und „non existentia rei“ jeden Sinn verlieren. Versteht man aber unter extremum das Objekt selbst, so bleibt zwar im zweiten Teil der Ausdruckswechsel zwischen extremum und res störend, der Sinn des Ganzen aber entspricht den vorigen Erklärungen. Daher dürfte das die zutreffende Deutung sein. Über die erste Lösung ist Ockham somit im Grunde nicht herausgekommen.

Die wesentlichste Frage ist jetzt, wie das äußere Sein und Geschehen Gegenstand der intellektuellen Wahrnehmung werden kann und wie deren objektive Geltung zu erklären ist. Grund-

1) „Et sciendum est hic, quod nunquam potest angelus vel intellectus noster habere notitiam evidentem, vel evidenter assentire alicui complexo contingenti, nisi existentibus extremis illius complexi et cognitione eorum intuitiva..... Sed ad habendam notitiam evidentem de aliquo complexo contingenti negativo, quo negatur hoc esse, ad hoc vere sufficit notitia intuitiva extremorum: et illa necessario requiritur naturaliter dico, et non existentia rei. Quia ipsa existente iam intellectus evidenter dissentiret praedicto complexo negativo.“

lage aller äußeren Erkenntnis ist — naturaliter — aristotelischer Tradition gemäß die Sinneswahrnehmung, die cognitio intuitiva sensitiva. Ihr Zustandekommen dachte sich der naive Realismus derart, daß das äußere Objekt auf ein oder mehrere Sinnesorgane wirkt. „Sensibile . . . causat actum sentiendi intuitivum." Das Bewußtsein der Diskrepanz von Denken und Sein aber hatte dieses Wirken von jeher als ein Problem empfinden lassen. Seine Lösung in der bekannten Speziestheorie, auf der Grundlage und im Dienste einer im Prinzip rationalistischen Metaphysik, stieß auf immer stärkere Bedenken, je mehr diese Metaphysik selbst schwankend wurde. Hier war schon ein gutes Stück kritischer Arbeit geleistet, bevor Ockham auf den Plan trat. Heinrich von Gent, Olivi und Aureoli z. B. hatten bereits die Notwendigkeit der Spezies in der einen oder anderen Form bestritten. Ferner sei noch erwähnt der Haupteinwand Durands von St. Pourçain: Wäre die species sensibilis — auf die wir uns hier zunächst beschränken — der Mittler, durch welchen ein Objekt erkannt wird, so müßte sie selbst zuerst wahrgenommen werden, was nicht der Fall ist[1]). „Species coloris existens in oculo nullo modo videtur, nec videri potest ab ipso sicut quilibet experitur. . . . Et sine dubio de se videtur absurdum, quod potentia cognitiva ducatur in cognitionem alicuius per tale repraesentativum, quod est sibi totaliter incognitum." Die ganze Spezies betrachtet er nur als ein unberechtigtes Analogon zu dem Phänomen des Spiegelbildes: „nisi enim istud fuisset, forsitan numquam fuisset facta mentio de speciebus requisitis ad cognitionem." (Sent. II. d. 3. q. 6. n. 10 u. 11).

Ockham beginnt seine Erörterung dieser Frage mit einer Analyse eines Akts der Gesichtsempfindung. Hierbei erschöpfe sich die Wirkung des Objekts auf den Gesichtssinn nicht mit dem bloßen Akt des Sehens. Gleichzeitig mit ihm finden sich physiologische Alterationen des Organes, die sich in der Steigerung oder Schwächung seiner Reizempfindlichkeit bemerkbar machen. Daraus folgert Ockham, daß neben dem Wahrnehmungsakt eine qualitas dem Organ imprimiert wird, welche, völlig anderer Art als das sie mitverursachende Objekt, selbst nicht empfunden wird und insofern auch in den aristotelischen Qualitätsbegriff sich nicht einfügen läßt. Ähnlich wie bei einem Gift die wesent-

1) Duns hatte diese Möglichkeit zugegeben, vgl. Klug, Die sinnliche Erkenntnis nach Duns Scotus, Franzisk. Studien, 11. Jahrg., 1924, S. 243.

liche, schädigende Eigenschaft auf den Organismus wirke, ohne selbst durch irgendeinen Sinn wahrnehmbar zu sein[1]).

Außer dieser erschlossenen qualitas sei aber noch bei jeder Empfindung eine wahrnehmbare qualitas, welche im Unterschied von der ersten inhaltlich mit dem äußeren Objekt übereinstimmt, zu konstatieren. Sie finde sich im Phänomen der apparitio. Diese ist nicht wie Aureolis esse apparens oder auch apparitio eine Art der Objektgegebenheit im Erkenntnisakt, sondern eine cognitio — intuitiva —, die nach Aufhören des äußeren Reizes eintritt und deren Objekt diese zweite qualitas ist, welche im Organ (nur in diesem) bei jeder Empfindung verursacht wird. Mittelst dieser apparitio urteilt der Intellekt nicht, ob ein Außending sei oder nicht sei, sondern nur, daß eine „qualitas impressa" Objekt dieser apparitio sei[2]).

Sie ist demgemäß nicht mit der eigentlichen Wahrnehmung eines äußeren Objekts identisch, obwohl sie selbst auch ein verus actus videndi ist (ibid. F). Gemeint ist mit dieser qualitas impressa augenscheinlich das, was wir heute positives Nachbild nennen[3]). Auf Schwarz' — im Anschluß an Biels Darlegung aufgeworfene — Frage, woher wir wissen, daß beim eigentlichen Wahrnehmungsakt der äußere Reiz und nicht eine solche qualitas im Organ Ursache sei, würde Ockham wohl mit dem Hinweis auf seine „experimentelle" Methode zur Erkennung von Kausalbeziehungen geantwortet haben (S. u. S. 154f.).

Keine dieser beiden Qualitäten will Ockham aber mit der traditionellen species sensibilis identifiziert wissen. Diese — deren Wesen er allgemein darin sieht, daß sie als ein äußeres und inneres Medium zwischen Erkennen und Objekt, dessen similitudo sie ist, die Erkenntnis verursacht, insofern also dieser

1) Es ist ein Mißverständnis, wenn Federhofer (Die Erkenntnislehre des W. v. O. Dissertation München 1924, S. 92) diese qualitas debilitans und confortans mit dem Habitus, und diesen, der selbst einen Erkenntnisakt nur eliziert, aber nicht terminiert, mit dem conceptus, der entweder selbst ein Erkenntnisakt ist oder einen solchen terminiert, gleichsetzt. Denn der Habitus ist keineswegs debilitans organum und der Konzept ist doch als intellektuelles Gebilde niemals in organo!

2) Sent. II. q. 17. E, F. Entsprechend ist m. E. auch ibid. M zu lesen: „ista qualitas secunda est objectum (nicht subjectum, wie Druck B hat) illius visionis secundae, quae vocatur apparitio, quae est in absentia sensibilis extra." In A fehlt diese Quaestio.

3) So deutet es auch Biel. Vgl. seine Beispiele bei Schwarz, Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen S. 90*. Vgl. auch die abweichende, m. E. irrige Darstellung Siebecks (Ockhams Erkenntnislehre, Archiv f. Gesch. d. Phil. X, S. 336), der auch Klemm, Geschichte der Psychologie S. 56 gefolgt ist.

vorhergeht und nach dem Akt auch bei Nichtgegebenheit des Objekts bleibt — lehnt vielmehr auch er ab als eine Hypothese, die weder durch die Sachlage gefordert noch ausreichend ist, die vorliegende Schwierigkeit zu beheben. Letzteres deutet er an gelegentlich seiner Kritik der scotistischen Gleichsetzung von species intelligibilis und universale (Sent. II. q. 15. RR). Das für uns hier Wesentliche dieser Ausführung ist: Gäbe es eine species sensibilis, die, wie die landläufige Deutung besagt, als similitudo rei das Objekt im Sinnesvermögen repräsentiert, so müßte bei ganz ähnlichen Objekten die species in gleicher Weise similitudo des einen wie des anderen sein. Also wäre die Empfindung, so folgert Ockham, die Erkenntnis eines Allgemeinen, und, so können wir hinzufügen, die Frage nach der Möglichkeit der wahren Erkenntnis eines Einzeldinges bliebe ungeklärt (vgl. ibid. OO). Außerdem habe ihre Annahme ihre Stütze in dem Prinzip, daß jedes movens und motum in einem unmittelbaren Kontakt miteinander stehen müssen. Dessen Unrichtigkeit sucht Ockham zu beweisen durch den Hinweis auf eine Reihe von Naturwirkungen, in denen eine actio in distans tatsächlich stattfinde. So erleuchte die Sonne den Mond, wirke durch ihr Licht und ihre Wärme auf die Erde, ohne in unmittelbarer oder durch irgendwelche Medien vermittelter Berührung zu stehen. Das Gleiche finde sich auch bei der Wirkungsweise des Magneten usw. Dementsprechend bestehe gar kein Grund, bei der Wirkung eines äußeren Reizes auf das Sinnesorgan die Möglichkeit einer solchen actio in distans auszuschließen und species sensibiles als Mittler zwischen beiden anzunehmen, bei den Gesichtsempfindungen so wenig wie bei den Tast- und Temperaturempfindungen. Weder als Konsequenz aus evidenten Prinzipien ist diese Hypothese gerechtfertigt, noch auch aus der Erfahrung, denn diese species können — in diesem Einwand gegen Duns (s. o. S. 35) begegnet sich Ockham mit Durand — tatsächlich in keiner Weise von irgendeinem Sinn empfunden werden. Auch im Spiegelphänomen ist es nicht die Spezies des Objekts, die man im Spiegel wahrnimmt, sondern: „totum objectum videtur ibi per lineam reflexam." Die Zwischenschaltung der Spezies ist eine überflüssige Hypothese. Die einfache Sachlage ist vielmehr die, daß der äußere Reiz in seiner vollen Singularität[1]) unmittelbar auf das Sinnesorgan und die Potenz wirkt und dort die notitia intuitiva sensitiva eben dieses

1) Sent. I. d. 2. q. 6. CC: „Ad quintum dico quod objectum unius sensationis est unum unitate numerali."

einen individuellen Reizes verursacht[1]). Dieser Kausalzusammenhang ist letztlich die ursprüngliche Grundlage der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis der Außenwelt. Er ist völlig gleichwertig jeder anderen natürlichen Verursachung und, wie diese, im Zweifelsfalle niemals rational beweisbar, sondern nur durch Experiment (Isolierung, Ausschaltung und Einschaltung sowie Variation des in Frage stehenden Reizes) aufzuweisen[2]).

Nun reicht die Sinneswahrnehmung allein jedoch nicht aus, gültige Urteile über das in ihr Gegebene zu fällen. Eine Mitwirkung des Intellekts ist dabei schon deshalb gefordert, weil das Urteil als ein complexum erst gebildet und dann als solches apprehendiert werden muß, welches beides im Sinnesvermögen nicht gut statthaben kann. Vielmehr sind — wie Ockham gelegentlich der Frage, ob die Raumwahrnehmung ein intellektueller oder sensueller Akt sei, sagen zu können glaubt — alle Urteile, die man dem Sinnesvermögen beilegt, Akte des Intellekts. Nur infolge der engen Verknüpfung der sensitiven und intellektiven Akte werden sie nicht ohne weiteres als solche erkannt[3]). Jede Sinneswahrnehmung ist also oft bis zur Ununterscheidbarkeit verschmolzen mit einer intellektuellen Erkenntnis.

Diese ist die notitia intuitiva intellectiva. Ihr Objekt ist das gleiche wie das der Sinneswahrnehmung. Sie nimmt es aber — bei äußeren Wahrnehmungen — nicht unmittelbar wahr, sondern empfängt es durch den betr. Sinn, und zwar in derselben räumlich und zeitlich bedingten individuellen Besonderheit, wie dieser es rezipiert hat[4]). Auch unser intellektuelles Erkennen reicht also bis an die Einzeldinge heran. Bei dieser Übermittlung des Sinneseindrucks an den Intellekt durch den die einzelnen äußeren Eindrücke zusammenfassenden sensus interior schiebt Ockham noch das traditionelle Phantasma, das sinnliche Anschauungsbild zwischen diesen und den Sinn ein. Hierbei handelt es sich für ihn jedoch offensichtlich nicht mehr um ein erkenntnistheoretisches und metaphysisches Problem, sondern um eine psychologische Frage. Ist doch die bisherige Funktion des Phan-

1) Vgl. Sent. II. q. 16. B und C. 2) Vgl. Sent. I. d. 1. q. 3. N.

3) Sent. II. q. 18. P: „Credo enim, quod omnia judicia, quae attribuuntur sensui respectu aliquorum objectorum, sunt actus intellectus, quia statim quando sensus habet operationem circa sensibile, habet intellectus cognitionem intuitivam respectu ejusdem, qua habita potest intellectus complexa formare et de eis judicare per actum assentiendi vel dissentiendi. Et quia istae operationes sunt ita connexae, ideo non percipitur, utrum judicium tale sit actus sensus vel intellectus".

4) Vgl. Sent. prol. q. 1. Y; II. q. 15. BB; q. 20. J; Quodl. I. q. 15.

tasma im Erkenntnisprozeß, das zusammen mit dem intellectus agens die Voraussetzung der intellektuellen Erfassung der natura universalis ist[1]), in seiner Erkenntnislehre ebenso bedeutungslos wie die Rolle der Phantasie überhaupt als Mittler zwischen dem Körperlichen und Geistigen. Denn es gibt keine universalen Wesenheiten mehr in den singulären Inhalten, und die Phantasie ist selbst körperlich und materiell. Wenn man überhaupt von einem Mittler zwischen Geist und Körper sprechen will, so ist dies nur die anima intellectiva selbst[2]). Zunächst versichert Ockham allerdings im Prolog der Sentenzen der aristotelischen Tradition gemäß, daß keine intellectio ohne phantasma sei, da jede intellektive Erkenntnis die imaginatio sensitiva voraussetze[3]), und zwar werde der primäre actus fantasiandi, wie er im 2. Buch erläutert, stets[4]) hervorgerufen durch die visio corporalis, d. h. die erste, jede Außenerkenntnis einleitende cognitio intuitiva sensitiva, und die potentia fantastica, als Teilursachen, von denen die erstere als Wirkursache, letztere offenbar jedoch nur als Materialursache — da sie keinerlei Aktivität besitzt — zu verstehen ist. Nicht aber wirke das wahrgenommene Objekt selbst unmittelbar auf die Phantasie ein[5]). Alle späteren Phan-

1) Vgl. z. B. Thomas von Aquino, Summa theol. I. q. 84. a. 7: „Et ideo necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem". Quaest. disp. de veritate q. 10. a. 6. ad 7; hierzu vgl. Baeumker, Witelo, S. 486.

2) Sent. II. q. 16. DD: „Similiter quando dicit, quod fantasia est medium etc., falsum est. Sed si ponatur aliquod medium inter mere corporale et spirituale, erit anima intellectiva. Nam virtus fantastica est extensa in materia cum materialibus conditionibus et est pure materialis et corporalis." Die hier bestrittene Ansicht gibt Ockham ibid. B wie folgt wieder: „... ymaginatio est media inter mere spirituale et corporale. Ergo impossibile est quod aliquid transeat de corporali sive materiali sine ymaginatione."

3) Sent. prol. q. 1. UU: „Dico quod nihil intelligere est sine fantasmate quia omnis cognitio intellectiva praesupponit necessario pro statu isto ymaginationem sensitivam tam sensus exterioris quam interioris."

4) Sent. II. q. 17. O: „...a quo ergo causatur primus actus fantasiandi. Respondeo: una causa partialis est visio corporalis et alia est potentia fantastica. Istae duae sufficienter causant cum deo primum actum fantasiandi, et objectum sensibile extra non est causa illius actus, sed tantum est causa causae... Sed si cognitio intuitiva destruatur, sive maneat sensibile sive non, impossibile est primum actum fantasiandi haberi naturaliter..... Ergo cognitio intuitiva sensus est causa partialis respectu primi actus fantasiandi et non sensibile extra."

5) Sent. III. q. 11. M: „Fantasia non habet aliquem actum nisi circa prius sensatum." Sent. IV. q. 12. K: „Nihil est objectum sensus interioris, nisi quod est objectum sensus exterioris".

tasievorstellungen desselben Inhalts haben ihre Grundlage in einem Habitus, der nach dem jeweilig ersten actus fantasiandi des betr. Objekts im sensus interior als Wirkung zusammen mit einer qualitas confortativa vel debilitativa (ganz analog dem sensus exterior, s. o. S. 35) zurückbleibt[1]). Aber schon hier im 2. Buch kommen Ockham doch Bedenken. Er schränkt die Mitwirkung des Phantasma auf die intuitiven Außenwahrnehmungen ein, weist die Kausation der abstraktiven Erkenntnisse jetzt dagegen ausschließlich dem ihnen zugrunde liegenden Habitus intellectualis (s. u. S. 68f.) zu[2]). Wenn er hier überdies die intuitiven Erkenntnisse der animae separatae ohne Vermittlung der Phantasie sich vollziehen läßt, so entspricht das wieder der traditionellen Theorie. Aber seine wiederholte Betonung, daß die Zwischenschaltung der sinnlichen Anschauungsbilder im menschlichen Erkennen etwas ganz Akzidentelles und in keiner Weise Notwendiges sei, zeigt doch, daß ihm die ganze Theorie nicht recht schlüssig erschien. Das bestätigt auch sein Hinweis, daß man von einer durch die Phantasie nicht vermittelten Einwirkung des körperlichen Wahrnehmungsgegenstandes sprechen könne, sofern man annähme, daß die Phantasie selbst überhaupt keiner Erkenntnis fähig wäre[3]). Schließ-

1) Sent. II. q. 17. N: „Sed quantum ad sensum interiorem puta fantasiam est ibi duplex qualitas: Una impressa ab objecto confortativa vel debilitativa organi: et illa est alterius rationis ab objecto extra sicut illa in visu. Et est alia generata per actum [fantasiandi], quae non est subjective in organo: ut distinguitur contra potentiam praecedens qualitatem, sed est subjective in potentia, ut distinguitur contra organum sicut ipse actus fantasiandi, et illa qualitas secunda non est alicuius actus sed est habitus generatus per actum fantasiandi inclinans sicut causa partialis ad actus consimiles in absentia rei sensibilis, sicut posui prius in intellectu, ita quod post primum actum, si ipsum sensibile destruatur, potest potentia fantastica cum illo habitu generato ex primo actu elicere actum fantasiandi terminatum ad idem sensibile numero quod prius vidi."

2) Sent. II. q. 15. HH: „...ita dico ego, quod praeter habitum non requiritur alius motor extrinsecus tanquam causa partialis respectu actus intelligendi nec fantasma, nec aliquid in sensu. Et hoc in cognitione abstractiva licet forte sit oppositum in cognitione intuitiva. Et ideo nulla talis conversio ad fantasma requiritur tanquam ad causam partialem in cognitione."

3) Sent. II. q. 15. PP: „Nec fantasia simpliciter facit aliquid necessario ad cognitionem intuitivam vel abstractivam, sed tantum per accidens pro statu isto. Nam anima separata potest intuitive videre res sibi praesentes sine omni fantasmate, sed Philosophus non videt res et concursus earum nisi pro statu isto. Ideo quantum est pro statu isto bene dicit quod requiritur fantasma." Sent. II. q. 16. Q: „Ad aliud [Sensibilia et materialia non agunt in intellectum nostrum nisi mediante virtute sensitiva puta

lich entscheidet er sich doch dahin, der Phantasie eine, zwar nicht intuitive, aber doch abstraktive Erkenntnis (cognitio abstractiva sensitiva) zuzuerkennen (Sent. II. q. 17. Q) und im übrigen für die Wahrnehmung die aristotelische These zu bewahren. Und indem er es, soweit wir sehen, vermeidet, auf diese doch nicht ganz unbedenkliche Zwischenschaltung eines abstraktiven Akts zwischen die sinnliche und intellektuelle Intuitio irgendwie näher einzugehen, betont er — Augustin folgend — nur im letzten Buch der Sentenzen noch, daß eigentlich kein anderer Grund für die Mitwirkung der Phantasmata vorhanden sei, als ein moralischer: „ . . . dico quod licet pro statu isto intellectus non intelligit nisi per conversionem ad fantasmata et hoc forte propter peccatum, quia deus non vult concurrere ad actum intelligendi, non concurrente actu fantasiandi. . . .“ (Sent. IV. q. 12. S)[1]).

Die Annahme einer species intelligibilis beim intellektiven Erkennen lehnt Ockham gleichfalls ab. Während in der vernunftgestalteten Wirklichkeit der rationalistischen Metaphysik die „nudae quidditates rei“ mittels der species intelligibiles die wahren und eigentlichen Objekte des menschlichen Geistes und die Einzeldinge selbst zunächst nur mittelbar durch diese Begriffserkenntnis faßbar waren, treten bei Ockham die empirischen Gestalten in ihrer Mannigfaltigkeit dem Intellekt gegenüber, Körper wirkt auf Geist, wie auf eine photographische Platte. Von Begriffen ist hier zunächst gar keine Rede. Alle Erkenntnis beginnt mit einmaliger intellektueller wie sensueller Wahrnehmung von Einmaligem. Schon Duns Scotus hatte diesen Schritt von den abstraktiven Formbegriffen zur konkreten Wirklichkeit getan, aber dann doch wieder, wie wir sahen, an einem intuitiven Erfassen der begriff-

fantasia. . .] dico quod hoc est verum pro statu isto, sed non pro statu competenti animae intellectivae post separationem. Quia anima separata, quae non habet fantasiam, potest cognoscere rem intuitive et respectu illius cognitionis est res materialis et corporalis causa partialis sine fantasia. Ibid. R: „Aliter potest dici, quod res materialis et corporalis pro statu isto potest agere partialiter ad causandum cognitionem intuitivam in intellectu nostro, licet non causet aliquam cognitionem intuitivam in fantasia, nec forte aliquam abstractivam. Et hoc est verum maxime si fantasia non sit capax unius cognitionis vel alterius. . . . Si autem fantasia sit capax cognitionis intuitivae rei cognitae, tunc ista res non potest agere in intellectum nostrum pro statu isto causando cognitionem intuitivam, nisi causet in fantasia cognitionem intuitivam.“

1) Über Duns' Stellung zu dieser Frage vgl. E. Longpré: Pour la defense de Duns Scot. Riv. di filos. neoscolastica, Anno XVIII, 1926, fasc. 1. S. 37.

lichen Wesenheiten mittels der species intelligibilis festgehalten. Indem Ockham, sich den Gegnern der Spezies-Hypothese anschließend, hiergegen seine Kritik richtet, zeigt sich wieder, daß er bei aller Gemeinsamkeit doch auf einem anderen Boden steht.

Bei seiner Kritik der Lehre von den intelligiblen Spezies richtet sich sein Interesse auf ihre Bedeutung für das intuitive Erkennen, in welchem sie bei seiner Leugnung einer begrifflichen Wesenheit im Objekt überhaupt allen Sinn verloren hatte. (Der Nachweis ihrer Ersetzbarkeit durch einen anderen Mittler im abstraktiven Erkennen dient nur dazu, dieser Hypothese die Existenzberechtigung im ganzen Erkenntnisprozeß überhaupt zu nehmen.)

Im ersten Buch des Sentenzenkommentars beschränkt er sich auf einige kurze ablehnende Bemerkungen: „Dico quod species neutro modo dicta est ponenda in intellectu, quia nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate. Sed sicut alias ostendetur, quicquid potest salvari per talem speciem, potest salvari sine ea aeque faciliter. Ergo talis species non est ponenda[1])." Die eingehendere Erörterung darüber gibt er im 2. Buch q. 14 und 15. Das überlieferte Thema, welches er hier behandelt, lautet in der — m. E. besseren — Formulierung von A (welches hier noch die in Druck B fehlende Distinktioneneinteilung des 2. Buches zeigt): „Circa distinctionem tertiam quaero, utrum angelus intelligat alia a se per essentiam propriam vel per speciem. Secundo quaero, utrum angelus superior intelligat per pauciores species quam angelus inferior."

Einleitend legt er das für den Gedankengang seiner Kritik wesentliche Verhältnis von species und habitus fest: „Hoc primum suppono quod species est illud quod est praevium[2]) actui intelligendi et potest manere ante intellectionem et post, etiam re non manente, et per consequens distinguitur ab habitu, quia habitus intellectus sequitur actum intelligendi, sed species praecedit tam actum quam habitum." (ibid. B).

Indem er die erste Fragestellung zugleich auf das menschliche Erkennen ausdehnt, erklärt Ockham die Ansicht, daß die Annahme einer Spezies notwendig sei, die auch der „frater Johannes", Duns, vertrete, zwar mit natürlichen Gründen für unwiderlegbar, die gegenteilige Theorie jedoch für wahrscheinlicher[3]).

1) Sent. I. d. 27. q. 2. K; vgl. auch ibid. d. 2. q. 8. C; d. 3. q. 6. C u. ö.

2) So ist m. E. statt „primum" zu lesen.

3) Ibid. D: (in der im Verhältnis zum Folgenden sinngemäßeren Formulierung von A, welches an der entscheidenden Stelle hat:) „Ista

Denn die Phänomene des Erkennens lassen sich ohne diese Spezies ebensogut erklären wie mit ihr. Also widerspricht diese Hypothese dem Ökonomieprinzip: „Pluralitas non est ponenda sine necessitate."

Bei der intuitiven Erkenntnis nämlich genügen Intellekt und Objekt. „Ipsa res sine omni medio inter ipsam et actum videtur vel apprehenditur." (Sent. I. d. 27. q. 3. J). Denn: „posito activo sufficiente (= Objekt) et passivo (= Intellekt) et ipsis approximatis potest poni effectus sine omni alio." (Sent. II. q. 15. O)[1]).

Auch die species intelligibilis ist, wie die species sensibilis, weder empirisch nachweisbar — denn niemand hat bisher eine solche intuitiv wahrgenommen — noch rational demonstrierbar, denn ein Kausalverhältnis (in dem die Spezies zum Intellekt steht) ist überhaupt nicht demonstrativ, sondern nur aus der Erfahrung beweisbar. Zudem müßte sie als Ursache einer intuitiven Erkenntnis diese auch bewirken können, wenn das Objekt nicht mehr gegeben ist, da sie der Theorie nach auch in seiner Abwesenheit erhalten bleibt. Dem widerspricht aber die Erfahrung (ibid. O). Die Hypothese der intelligiblen Spezies erfüllt überhaupt nicht die Aufgaben, die den Anlaß zu ihrer Aufstellung geben.

Ockham kritisiert nun im einzelnen die verschiedenen Formen, in welchen in den früheren Systemen die Spezies die Beziehung zwischen Realität und Denken herstellen und ihrer Möglichkeit nach erklären sollte. Seine Kritik zielt hier auf die sekundären Momente der Theorie, die selbst bereits mit seiner Negation eines in jedem Realen enthaltenen Wesensbegriffes, der auf dem Wege über die verschiedenen Spezies durch den intellektuellen Abstraktionsprozeß hindurch schließlich in gleicher Gestalt in jedem erkennenden Verstand aufleuchtet, überhaupt

opinio quantum ad primam conclusionem non videtur mihi quod possit evidenter improbari per rationes naturales (B: quantum ad primam partem non potest evidenter probari per rationes naturales). Tamen videtur mihi quod pars opposita est probabilior."

1) Man begegnet mehrfach Interpretationen, die in Ockhams Theorie eine besondere Betonung der intellektuellen Spontaneität beim Erkenntnisakt finden wollen. Demgegenüber sei festgestellt: Ockham unterstreicht immer wieder, daß der Intellekt „pure passivus" ist, und er lehnt ausdrücklich als nicht genügend erweislich die These ab, daß der Intellekt irgendwie „causa effectiva cognitionis" sei. Es genüge zur Erklärung des Erkenntnisaktes völlig, ihn ausschließlich als „subjectum cognitionis" anzusehen. Vgl. Sent. I. d. 1. q. 3. N: „Ex isto sequitur, quod non potest sufficienter probari, quod intellectus est causa effectiva cognitionis, sed sufficit ad salvandum omnia, quod sit subjectum cognitionis".

mit seiner Wendung gegen die Rationalisierung des Realen ihren Sinn verloren hatte. Wir brauchen daher nicht näher auf diese Punkte einzugehen.

Nur soviel sei — die Einwände gegen jede Art von Spezies zusammenfassend — gesagt: Zur Erklärung der assimilatio einer Erkenntnis an das Objekt eine Spezies einzuschalten, ist vergeblich. Denn dieselbe Diskrepanz wie zwischen Erkenntnis und Objekt besteht dann auch zwischen der vom Objekt ausgesandten Spezies und der intellectio. Sinngemäß müßte man also auch zwischen diese beiden wiederum eine weitere Spezies einschieben, worauf sich jedoch sofort wieder dieselbe Kluft bemerkbar machen, also eine dritte Spezies notwendig werden würde usw. in infinitum. Die analoge Argumentation gilt auch gegen die Behauptung, daß das Objekt nur dadurch eine intellectio von sich verursachen kann, daß es eine Spezies im Intellekt bewirkt. Denn bezüglich der Kausation dieser Spezies ergibt sich wiederum dasselbe Problem. In diesen beiden Einwänden variiert Ockham den Begriff der Spezies, wie man sieht, indem er sie einmal als etwas dem Objekt Nahes, das zweite Mal als ein Subjektives faßt und dann zeigt, daß in jedem Fall die beiden Pole des Erkennens, Subjekt-Objekt, durch diese Hypothese in keiner Weise einander näher gebracht werden. Auch zur Rolle eines Repräsentanten des Objekts, die ihr auf Grund der von Ockham bestrittenen Unmöglichkeit einer actio in distans zugeteilt wird, taugt die Spezies nicht. Denn sie wäre für uns die Repräsentation eines X, solange das Repraesentatum, das Objekt selbst, uns nicht unmittelbar bekannt ist, und kann also die Erkenntnis des Objekts in keiner Weise vermitteln, so wenig, wie mir eine Statue des Herkules Kenntnis von ihm verschaffen kann, bevor ich ihn gesehen habe und weiß, daß sie ihm ähnlich ist. Mit dieser unerläßlichen Bedingung aber ist die Hypothese einer Spezies nicht nur unvereinbar, da sie der Voraussetzung nach jedem Erkenntnisakt vorhergehen soll, sondern wird auch überflüssig (ibid. S, T).

Hiermit traf Ockham das eine der beiden Hauptargumente, mit denen Duns die Notwendigkeit des species intelligibilis begründet hatte[1]). Bei der Widerlegung der scotistischen Beweis-

1) Vgl. Op. Ox. I. d. 3. q. 6. n. 13: „Ad quaestionem ergo dico, quod est necesse ponere in intellectu speciem intelligibilem, priorem naturaliter actu intelligendi propter rationes jam positas ex parte objecti, inquantum universale et inquantum praesens intellectui; quae duae conditiones, universalitas scil. et praesentia praecedunt naturaliter intellectionem."

führung im einzelnen greift er diese Frage dann nochmals auf. Hier ruht sein Einwand aber letztlich auf der aus seiner veränderten metaphysischen Voraussetzung verständlichen einfachen Leugnung, daß die Gegebenheit des Objekts für den Intellekt überhaupt ein Problem sei. Man könne nicht, sagt er, folgern: weil dem Intellekt ein Objekt gegeben ist, hat er eine species intelligibilis von ihm. Denn meint man mit dem gegebenen Objekt ein fictum oder ens rationis, so würde dieses durch den Erkenntnisakt selbst erst hervorgebracht. Ist es aber eben das ens reale selbst, dann kann es ohne jede species durch sich selbst dem Intellekt als Objekt gegeben sein, wie es dem Sinnesvermögen ohne eine solche gegeben ist (ibid. MM).

Das andere Argument von Duns ist für Ockham gleichfalls eo ipso deshalb hinfällig, weil er die Gegebenheit eines Universale in re wie ante rem nicht anerkennt. Es als esse in anima zu fassen, ist aber hier nicht angängig, da es als solches auf den Erkenntnisakt folge, während es ihm voraussetzungsgemäß vorhergehen solle. Die dann noch verbleibende Möglichkeit, es sich als ein compositum von realen und intramentalen Teilen vorzustellen, würde für jeden dieser Teile die oben genannten Einwände gegen sich haben (ibid. MM).

Damit ist die Speziestheorie bei der Wahrnehmung für ihn erledigt. Seine Gegner haben sich durch seine Gegenbeweise nicht überzeugen lassen. Sicherlich mit Recht. Seine Hauptargumente haben nur Kraft auf dem Boden seiner Wirklichkeitsauffassung, der regressus in infinitum bei der Kausation des Erkenntnisaktes und Assimilation des Objekts durch die Spezies z. B. gilt nur, wenn man wie Ockham die Gegenstände der Erkenntnis als völlig denkfremde und in keiner Weise rational geformte Einzeldinge dem Denken diametral entgegensetzt. Mit dieser Grundannahme schon war vor allen Beweisen die Hypothese der Spezies hinfällig, indem sie, die Spezies, dem einen oder anderen der beiden Pole zugeordnet, einem von beiden ebenso entfernt war als diese untereinander und somit ihrer Mittlerrolle nicht genügen konnte. Ihre Heimat war die Wirklichkeit der rationalistischen Metaphysik, in der die Subjekt-Objekt-Distanz schon im Objekt selbst durch die Vereinigung von irrationaler Materie und rationaler Formung überwunden, die gesuchte Erklärung des eigentlichen Erkenntnisproblems vom Objekt her konstruiert war. Ockhams Welt stellte der Erkenntnis andere

Aufgaben und benötigte neuer Mittel zu ihrer Lösung. Der Stufenbau der den Einzeldingen inhärierenden Wesensbegriffe war mit ihnen in Fortfall gekommen und zugleich die ihre objektive Gültigkeit tragende Inhaltsgleichheit von Spezies und Universale. Damit war zunächst aller Begriffserkenntnis und somit letztlich aller realen Wissenschaft der Boden entzogen. Die neue Wirklichkeit erforderte neue Fundamente für die reale Wissenschaft, eine neue Theorie der Begriffsbildung und eine neue Erklärung für die objektive Gültigkeit der Begriffe.

Basis für alles dies ist Ockham die intellektuelle Erkenntnis des empirischen Einzeldinges. Ihre absolut sichere objektive Beziehung ist letzten Endes der alleinige Träger für die Gültigkeit aller übrigen äußeren Erkenntnisse. Er begründet sie, indem er diese intellektuelle Erkenntnis, als ein Naturphänomen, das durch Zwischenschaltung hypothetischer Mittelglieder in keiner Weise erklärt werden kann, ebenso wie die Sinneswahrnehmung, den natürlichen Kausalrelationen einordnet. Es ist im Unterschied zur Lehre Bonaventuras z. B. ein durchgehender Kausalnexus zwischen Objekt, Sinn und Intellekt, der nicht wie bei diesem durch die spontane Verarbeitung der Phantasmata seitens des intellectus agens in gewissem Maße beeinflußt wird. Wie die Sonne in einem bestimmten Raum-Zeit-Moment einen individuellen Beleuchtungseffekt bewirkt, so ruft das auf ein Sinnesorgan wirkende äußere Objekt in diesem — und dadurch zugleich im Intellekt — eine bestimmte, den individuellen Zügen dieses Objekts entsprechende Erkenntnis hervor. Das ist der Sinn der Worte, mit denen Ockham seine Kritik der Speziestheorie abschließt: „His visis dico ad primam quaestionem loquendo de cognitione intuitiva naturali, quod angelus et intellectus noster intelligunt alia a se non per species eorum, nec per essentiam propriam, sed per essentias rerum intellectarum[1]). Et hoc prout ly per dicit circumstantiam causae efficientis ita ut ratio intelligendi, prout distinguitur a potentia, est ipsa essentia rei cognitae.“ (ibid. U). Daß wir auch hierbei unter essentia rei nicht irgendeine abstrakte Wesenheit der Dinge verstehen dürfen, sondern das Objekt in seiner plastischen empirischen Gestaltung, bezeugt der in mannigfachen Wendungen immer wiederkehrende Satz: „Idem totaliter et sub eadem

1) Über den ursprünglichen Sinn des cognoscere per essentiam (im Gegensatz zum cognoscere per speciem) bei Bonaventura vgl. Baeumker, Witelo, S. 489, Anm. 1.

ratione ex parte objecti est primum objectum sensus exterioris et intellectus primitate generationis. Et hoc pro statu isto. Et ita objectum intellectus in illa prima intellectione non est magis abstractum quam objectum sensus." (Sent. prol. q. 1. TT)[1]).

In dieser festen Kausalrelation zwischen Erkenntnis und Objekt, nicht allein, wie die alte Abbildtheorie wollte, in der similitudo beider, liegt der Grund der Objektivität der Erkenntnis. „Similitudo[2]) non est causa praecisa quare intelligit unum et non aliud . . . Nam licet intellectus assimiletur omnibus individuis aequaliter per casum positivum, potest tamen unum cognoscere determinate et non aliud. Sed hoc non est propter assimilationem. Sed causa est ista, quia omnis effectus naturaliter producibilis ex natura sua determinat sibi quod producatur ab una causa efficiente et non ab alia"[3]).

Hiermit ist nun aber nicht gesagt, daß die Erkenntnis auch diese ihre Ursache in ihrer Gesamtheit und allen ihren Einzelheiten darstellt. Das liegt für eine auf der Sinneswahrnehmung aufgebaute Theorie außerhalb des Bereichs der Möglichkeit. Jedes Außending besitzt Merkmale, die der unmittelbaren Sinneserkenntnis entzogen sind und demgemäß auch der intuitiven Erkenntnis des Intellekts verborgen bleiben, wie z. B. gewisse Qualitäten in den Pflanzen und Giften. Insofern kann Ockham sagen: „Intellectus determinatur pro isto statu ad certa objecta et non ultra" (Sent. IV. q. 2. P, Q), und überdies, daß die empirischen Objekte pro statu isto nicht „praecise", d. h. nicht in ihrer ganzen individuellen Eigenart erfaßt werden (cf. Sent. prol. q. 1. TT, UU): Selbstverständlichkeiten für jede auch nur oberflächliche Betrachtung unserer alltäglichen Erfahrungserkenntnis[4]).

1) Vgl. auch Sent. II. q. 15. AA: „Ad primum istorum dico, quod intellectus primo intelligit singulare intuitive. Tum quia intellectus intelligit id, quod est in re, intuitive, nihil aliud autem est in re nisi singulare. Tum quia hoc competit potentiae imperfectiori puta sensitivae, et est perfectionis ergo etc. Item illud, quod intelligit aliquid ut est hic et in hoc situ et in hoc nunc et sic de aliis circumstantiis perfectius cognoscit et est perfectioris naturae, quam illud quod sic non cognoscit. Si ergo sensus sic cognoscat et non intellectus, non esset perfectior sensu sed imperfectior. Ideo dico, quod intellectus cognoscit intuitive singulare ut hic et nunc et secundum omnes conditiones secundum quas cognoscit sensus, et etiam secundum plures".

2) Nach A. Druck B hat hier: dissimilitudo.

3) Sent II. q. 15. EE; vgl. ferner Quodl. I. q. 13.

4) Wenn Ockham andererseits gelegentlich bemerkt, daß der Intellekt gewisse Objekte exakter wahrnimmt als die sinnlichen Potenzen („quod

Dementsprechend wendet er den Grundgedanken der Abbildtheorie, die ihm zur Begründung der objektiven Gültigkeit unzureichend erschien, zu einem Ausdruck der Begrenztheit unserer Erfahrungserkenntnis: „[Res] nec plus est praesens intellectui per intellectionem . . . quam Caesar est praesens alicui per picturam." (Sent. I. d. 27. q. 3. X).

Man kann diese Fundierung der Erkenntnis primitiv nennen, darauf hinweisen, daß die in der Abbildtheorie vorliegende Schwierigkeit der Unnachprüfbarkeit der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und ihrem unbekannten Objekt durch die Hinzufügung des Kausalnexus nicht behoben wird, zumal die Möglichkeit der Erkenntnis von Kausalzusammenhängen, wie überhaupt das Kausalprinzip als solches, bei der empiristischen Wirklichkeitsauffassung Ockhams selbst ein Problem ist, und überdies das Objekt doch stets nur die als Ganzes unbekannte Ursache unserer Wahrnehmungen bleibt[1]). Man darf aber nicht übersehen, daß Ockham mit dieser natürlichen, d. h. relativ notwendigen Zuordnung jedes intuitiven Erkenntnisakts zu einem bestimmten individuellen Objekt als seiner Ursache, dergestalt, daß eine Variation des Erkenntnisinhaltes naturaliter nur möglich ist durch Variation des Objekts — das ist die tragende Hypothese, die zugleich die grundsätzliche Auffassung des Intellekts als „pure passivus" (Sent. II. q. 25. R) in sich begreift — den Wahrnehmungsvorgang als solchen nur seiner Möglichkeit nach erklären will. Daß er aber die eigentlich kritische Frage nach der Gültigkeit der Wahrnehmung hier zunächst überhaupt nicht gestellt hat. Was er hiermit im Vergleich zur Speziestheorie bietet, ist weniger eine Vertiefung als eine Vereinfachung der Antwort auf die Quaestio facti.

So wiederholt er denn auch unbedenklich den aristotelischen Satz (De anima III, 3 u. 6), daß diese einfachen, inkomplexen Erkenntnisse nicht falsch sein können: „. . [notitia intuitiva

intellectus cognoscit intuitive singulare ut hic et nunc et secundum omnes conditiones secundum quas cognoscit sensus, et etiam secundum plures, unde angelus et homo sciunt perfectius ubi et quando hoc corpus movetur et sic de aliis conditionibus materialibus quam aliqua potentia sensitiva" (Sent. II. q. 15. AA), daß der Intellekt die Materie erkennt, während sie der Sinneswahrnehmung unerreichbar ist (ibid. CC), so überschreitet er die Grenzen, welche er selbst allen intuitiven Intellektionen der Außenwelt gezogen hat und wechselt stillschweigend in Gebiete über, die er sonst grundsätzlich dem abstrakten Erkennen zugewiesen hat.

1) Über Ockhams Methode der Kausalerkenntnis vgl. Kap. V.

incomplexa] nullo modo ponit intellectum in errore." (Sent. II. q. 15. DD). Wahrheit und Falschheit tritt erst da ein, wo die Erkenntnis den Bereich der Naturprozesse verläßt und die Aktivität des menschlichen Geistes (d. h. bei Ockham, wie wir noch sehen werden, die Mitwirkung des Willens, für den es keine Notwendigkeit gibt) eingreift, d. h. — wie bereits Aristoteles betont hatte — bei den Urteilen.

In diesem Sinne sucht Ockham, wie schon Augustin, auch alle Sinnestäuschungen als falsche Beurteilungen zu interpretieren: Die Scheinbewegung der von einem fahrenden Schiff aus wahrgenommenen Bäume z. B. darf nicht so aufgefaßt werden, daß das Auge dabei eine wirkliche Bewegung der Bäume sieht, sondern: „arbores . . . videntur successive in diversa distantia et aspectu ab oculo moto" (Sent. I. d. 27. q. 3. K), und da diese Wahrnehmung „äquivalent" ist, wie Ockham sagt, der Wahrnehmung einer wirklichen Bewegung, kann man zu dem Urteil kommen, daß die Bäume sich bewegen, obgleich oft, eben weil die intellektuelle Deutung hierfür entscheidend ist, nicht so geurteilt wird.

In der gleichen Weise erläutert Ockham auch die Phänomene des durch schnelle Kreisbewegung eines Punktes erscheinenden Kreises (ibid. L) und des im Wasser gebrochen erscheinenden Stabes (ibid. M). Bezüglich des Problems der Taubenhalsfarben betont er nur, daß auf jeden Fall dort wirkliche, real existierende Farben wahrgenommen werden.

Keines dieser Phänomene gibt uns also ein Recht, die objektive Gültigkeit der Wahrnehmungen in Zweifel zu ziehen.

Bei den Selbstwahrnehmungen ist die Struktur die gleiche wie die der extramentalen Objekterkenntnisse, der actus recti. Ihr Gegenstand, die sinnlichen und intellektuellen Akte des Erkennens, des Wollens, die Affekte, tristitia, delectatio usw., verursacht, ebenso wie ein Außending, im Intellekt unmittelbar einen actus reflexus, wie Ockham ihn nennt, eine cognitio intuitiva, deren Gültigkeit wiederum auf dieser kausalen Zuordnung beruht. Ockham führt im Prolog des Sentenzenkommentars (q. 1. Y, HH) einen ausführlichen Erfahrungsbeweis dafür, daß es solche intuitiven reflexen Erkenntnisse gibt, aus der Tatsache unserer Erkenntnis von unseren Seelenzuständen und der über diese aussagenden kontingenten Urteile[1]).

1) Vgl. ferner Quodl. I. q. 14: „...de cognitione intellectus et volitione formatur propositio contingens, quae evidenter cognoscitur ab intellectu nostro, puta talis: intellectio est, volitio est".

In ihren Bedingungen unterscheidet sich die notitia intuitiva reflexa von der Außenerkenntnis dadurch, daß sie eine reine Verstandeserkenntnis ist und keinerlei sensitive Wahrnehmung ihres Objekts, der seelischen Akte, zur Voraussetzung haben muß. Insofern muß das aristotelische Prinzip „Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu", gegen das sich schon Bonaventura gewandt hatte, so verstanden werden, „quod nullum sensibile extrinsecum intelligitur ab intellectu, nisi praefuit sub sensu", da die Objekte der inneren Wahrnehmung, die Akte des Intellekts, des Willens und die Affekte, sinnlich nicht wahrgenommen werden (Sent. prol. q. 1. UU; II. q. 20. J)[1]). Der Schreiber der Münchener Sentenzenhandschrift prägt in einer Marginalnote (Bl. 37b) dafür die Formel: „Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu, vera est de rebus extra intellectum, non de actibus eius": die Antizipation des berühmteren „nisi ipse intellectus", das wir später bei Leibniz bereits in seiner Früh-Mainzer Zeit (ca. 1669) vorfinden[2]).

Recht hat die aristotelische Auffassung, wie Ockham zum Schluß anerkennt, in dem Sinne, als natürlich irgendeine notitia sensitiva auch bei der Akterkenntnis notwendig erfordert wird. Das heißt aber nichts weiter, als daß jeder erkannte Akt, um als solcher erkannt werden zu können, einen Inhalt haben muß. Denn es gibt de facto — oder, wie Ockham sagt, pro statu isto — keine Intellectio, keine Affectio, keine Delectatio (welche letztere beiden ohne vorhergehende Erkenntnis naturaliter unmöglich seien), die nicht mittelbar oder unmittelbar auf einen extramentalen Gegenstand ginge. Alle Beziehung zum Extramentalen aber geht letztlich durch die Sinneswahrnehmung hindurch[3]).

Noch in einem anderen Punkte weicht die notitia intuitiva reflexa von der cognitio recta ab. Ihre Kausation ist nur möglich bei Hinzutreten einer zweiten Partialursache, eines actus volendi. Zwar hängt der actus reflexus, die Selbsterkenntnis, nicht weniger

1) Vgl. Quodl. I. q. 14: „aliquis carens omni notitia intuitiva sensitiva experitur cognitionem intellectualem".

2) Randglosse zu einem eigenh. Auszug aus J. J. Bechers Methodus nova didactica. Hannover Provinzialbibliothek. Leibniz-Handschr. IV. vol. 6. Nr. 11. Bl. 7.

3) Sent. prol. q. 1. UU: „..notitia intuitiva intellectionis vel affectionis vel delectationis praesupponit notitiam objecti illius intellectionis vel affectionis vel delectationis et sic de aliis. Et tamen si esset possibile, quod esset amor in voluntate sine omni cognitione praevia, notitia intuitiva illius amoris nullam aliam praesupponeret. Sed hoc non est possibile pro statu isto."

notwendig ab von seinem Objekt, dem actus rectus, als die Außenerkenntnis[1]). Dessen Gegebenheit bleibt die conditio sine qua non. Aber der Prozeß der inneren Erkenntnis verläuft nicht in der Art mit Naturnotwendigkeit, daß bei Gegebenheit des inneren Objekts eine cognitio reflexa unbedingt eintreten muß — wenigstens nicht bei den reinen Intellektionen, an die Ockham hier offensichtlich unter Nichtbeachtung der starken Affektbetontheit vieler unserer Erlebnisse ausschließlich denkt. Vielmehr ist während eines actus rectus ein Willensakt erforderlich, der die Umlenkung der Aufmerksamkeitsrichtung vom Objekt dieses actus rectus auf den Akt selbst bewirkt. „Sed posito isto actu voluntatis cum actu recto statim naturaliter sine omni activitate intellectus sequitur actus reflexus in intellectu . . . Ex hoc patet ad aliud, quod est in potestate voluntatis reflectere se super actum suum et actum intellectus. Et non est sic in potestate intellectus, quia est pure passivus." (Sent. II. q. 25. Q, R). Sobald diese vollzogen wird, kann das Objekt des actus rectus a potentia cognoscente actum nur erkannt werden per discursum et argumentative und demgemäß nur in conceptu communi[2]).

Ockham rechnet es zu den Begrenztheiten unseres Erkenntnisvermögens pro statu isto, daß wir die Unterschiedlichkeit dieser beiden Akte nicht unmittelbar erfassen[3]). Tatsächlich sind sie aber — obwohl sie meist gleichzeitig sind (Sent. II. q. 21. G) — verschieden (Quodl. II. q. 12). Denn der Intellekt kann, so argumentiert Ockham, etwas abstraktiv erkennen und dieses abstraktive Erkennen selbst, als einen realen, im Intellekt aktuell existierenden actus rectus, intuitiv erkennen. Wäre beides ein einheitlicher Akt, so wäre intuitives

1) Sent. II. q. 25. Q: „Ideo dico, quod actus reflexus causatur ab actu recto tanquam ab objecto et ab actu volendi, quo voluntas vult illum actum intelligi. Quod autem causatur ab actu recto patet, quia actus reflexus necessario dependet ex actu recto, quia non potest causari nisi existente actu recto."

2) Sent. II. q. 20. G: „. . . objectum actus non potest cognosci a potentia cognoscente actum nisi per discursum et argumentative. . . . Sed per discursum non cognosco aliquod objectum singulare determinatum illius actus, sed tantum in conceptu communi, quia illa cognitio aequaliter assimilatur omnibus individuis eiusdem rationis, maxime si illa individua sunt simillima."

3) Sent. prol. q. 1. UU: „Intellectus autem noster pro statu isto nihil cognoscit clare intuitive et perfecte, et ideo non potest discernere hoc a quolibet alio, et propter hoc non potest discernere inter actum rectum et reflexum. . . ."

und abstraktives Erkennen, demgemäß z. B. auch evidentes und problematisches Wissen, identisch. Tatsächlich aber könne jemand z. B. zwar zweifeln, ob der König sitzt, aber dieses sein Zweifeln weiß er evident[1]). Diese Gewißheit der Selbstwahrnehmung erstreckt sich aber ausschließlich auf die seelischen Akte. Daß jemand liebt oder sich freut oder glaubt usw., ist Gegenstand dieser unmittelbaren Erfahrung. Daß Habitus der Freude oder des Glaubens in uns die Grundlage dieser Akte bilden, ist — hierin pflichtet er Thomas gegen Augustin und die ihm folgende Franziskanerschule bei — intuitiv nicht erkennbar, sondern auf Grund der erlebten Akte erschlossen und somit abstraktiv erkannt[2]).

Die Darstellung der inneren Wahrnehmung als Erkenntnis eines Aktes durch einen anderen Akt fordert den naheliegenden Einwand heraus, daß dann doch auch der zweite Akt durch einen dritten erkennbar sein müsse usw., daß also ein ins Unendliche gehender Progreß möglich sein müsse. Ockham erwidert hierauf, daß de facto — „pro statu isto, non simpliciter" — die cognitio intuitiva reflexa der ersten cognitio recta nicht zureichender Grund sei für das Eintreten einer zweiten cognitio intuitiva reflexa. „Causa autem, quare non sufficit, non potest dari nisi natura rei: quia istae intellectiones in nullo penitus sibi repugnant, sicut nec objecta intelligibilia. Quod tamen ita sit, per experientiam scimus." (Sent. prol. q. 1. UU). Und irgend etwas anderes können wir nicht wissen, fügt er abschließend hinzu.

Später, in den Quodlibeta, nimmt Ockham das Problem noch einmal auf. Dort gibt er zu, daß — sofern man an der Verschiedenheit von actus rectus und reflexus festhält — supernatura-

1) Sent. II. q. 21. B: „si quis dubitet regem sedere, potest certitudinaliter scire vel cognoscere se dubitare." Vgl. Sent. prol. q. 1. HH: „haec est mihi evidenter nota: ego intelligo".

2) Sent. prol. q. 1. XX: „Ad quintum dubium dico, quod notitia intuitiva pro statu isto non est respectu omnium intelligibilium etiam aequaliter praesentium intellectui, quia est respectu actuum et non respectu habituum. Quod autem ita sit, scimus per experientiam, quia quilibet experitur se diligere et delectari, non sic autem se inclinari ad actus per habitum: quia tantum inclinari posset potentia per deum agentem sicut per habitum inclinantem. Et ergo illa inclinatione, quam quilibet experitur in se, non potest evidenter cognosci notitia intuitiva habitus inclinans: sed potest tantum cognosci illo modo, quo potest cognosci aliquid per rationem et discursum. Ex illo patet, quod nullus potest intuitive cognoscere sive videre fidem et caritatem: quae sunt habitus in nobis, quamvis possint intuitive cognosci actus qui eliciuntur ex istis habitibus, qui sunt credere et amare." Vgl. auch Sent. IV. q. 2. P.

liter ein progressus in infinitum möglich ist. Eine visio lapidis wird durch eine reflexe visio erkannt, diese durch eine dritte usw. Naturaliter aber wird diese Reihe nicht ins Unendliche fortgehen, sondern man wird bei einer visio haltmachen müssen, die selbst nicht mehr erkannt wird, „quamvis posset videri, si non esset impedimentum", d. h. dieser unendliche Progreß ist nicht denkunmöglich, sondern durch ein reales Hindernis de facto gehemmt. Dieses sieht Ockham hier in der Begrenztheit unseres Intellekts, der nur eine bestimmte Anzahl von Akten gleichzeitig fassen kann. Denn bei der intuitiven Erkenntnis setzt jede die reale Existenz ihres Objekts voraus; also wäre bei der reflexen Akterkenntnis, wenn sie ins Unendliche geht, „una visa maxima multitudo" von real existierenden Akten zugleich (jede intellectio ist für Ockham eine res, d. h. hat reale, aber psychische Existenz) im Intellekt anzutreffen, „quod non experimur". Auch im Psychischen ist also wiederum die Erfahrung das Richtung gebende Moment für die Theorie. „Ideo in isto processu est dare ultimam visionem, quae non potest videri. Nam de illa habemus experientiam pro statu isto. Sed quae sit illa, nescio." (Quodl. II. q. 12; I. q. 13). Dieses Hindernis der aktualen Unendlichkeit fällt dagegen bei der abstraktiven Erkenntnis fort, da diese die Existenz der Objekte nicht zur Voraussetzung hat. Bei ihr ist ein solcher regressus in infinitum möglich: Wir können eine unendliche Vielheit von psychischen Akten denken, aber nicht erkennen (Quodl. II. q. 12).

Mit dem unserer Wahrnehmung erfahrungsgemäß Gegebenen ist der Bereich des Psychischen jedoch nicht erschöpft. Vielmehr ist es durchaus möglich, daß analog den körperlichen Akzidentien und Qualitäten, welche man sinnlich nicht zu erkennen vermag, es auch im Seelischen Akzidentien gibt, die unser pro statu isto auf einen kleinen Kreis beschränktes Erkenntnisvermögen nicht wahrnehmen kann (Sent. IV. q. 2. P). So tritt bei Ockham an die Stelle des kunstvoll aufgebauten rationalistisch gegliederten Systems von Akten, Habitus und Potenzen unserer Seele ein Komplex von Akten, die aus einem unserem inneren Auge undurchdringlichen Dunkel aufleuchten und durch eine besondere, nicht weiter erklärte Art von Evidenz sich als die unseren manifestieren. Über ihnen kann es noch unbekannte psychische Realitäten in uns geben, unter ihnen kann eine sie alle verbindende gemeinsame Urquelle fließen, aber wir haben keine Sicherheit darüber. Wir supponieren wiederum ein System von Habitus und Potenzen auf Grund von

Erfahrungstatsachen, die uns ihr Vorhandensein wahrscheinlich machen[1]), sie uns selbst aber niemals zur Gegebenheit bringen können[2]).

Schärfer noch hat Ockham von dieser seiner empiristischen Position aus in den Quodlibetis sich zur rationalen Psychologie überhaupt geäußert. Dort stellt er zunächst wie Augustin fest: Die Tatsache, daß wir Erkenntnisakte haben, kann als ganz unabhängig von der Annahme der Seele als einer forma corporis gedacht werden. Auch wenn wir sie nur als motor corporis fassen, werden wir dessen ungeachtet Intellektionen (und entsprechend die anderen psychischen Akte) haben. Ebensowenig lasse sich rational oder empirisch evident machen, daß die Seele als eine immaterielle und unzerstörbare Substanz in uns, noch daß sie Form unseres Körpers und das Intelligere ihr eigentümlich sei. Das alles sei ausschließlich Gegenstand des Glaubens[3]). Denn vom Standpunkt der ratio naturalis und experientia könnte man jederzeit unsere Denkakte als Wirkungen einer forma extensa et corruptibilis et generabilis, die auf Grund der Verschiedenheit des Menschen vom Tier erschlossen werden kann, ansehen. „Si vero ponatur, sicut ponimus secundum veritatem", fährt Ockham fort, „quod anima intellectiva, quae est forma immaterialis et incorruptibilis, sit in nobis et quod per eam intelligamus, tunc rationabilius est, ponere ipsam esse formam corporis quam quod sit solus motor". Er ist also weit davon entfernt, die Wahrheit des christlichen Seelenbegriffs

---

1) Nur so kann m. E. Sent. II. q. 15. U („et talem habitum experimur in nobis") interpretiert werden, wenn man nicht einen offenen Widerspruch zu den genannten Ausführungen Sent. IV. q. 2. P annehmen will.

2) Vgl. Sent. II. q. 5. G; q. 24. K, S, T; q. 26. D, E.

3) Quodl. I. q. 10: „Dico quod intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem et incorruptibilem[1], quae tota est in toto[2] et tota in qualibet parte[3], non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis[4] nec quod intelligere talis substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quicquid de hoc senserit Aristoteles non curo[5], quia ubique dubitative videtur loqui. Sed ista tria solum fide tenemus[6]. .....Non...experimur...intellectionem quae est operatio propria substantiae immaterialis. Et ideo per intellectionem non concludimus illam substantiam incorruptibilem esse in nobis tanquam formam." Vgl. Heinrich von Harclay bei Pelster a. a. O. S. 341: „unde solum propter fidem teneo, quod intellectiva est forma hominis".

1 et incorruptibilem fehlt in A 2 A: toto corpore et 3 B: parte corporis, non 4 B: talis anima sit forma corporis nec 5 A: curo ad praesens, quia 6 A: solum credimus.

irgendwie in Zweifel zu ziehen. Seine Kritik geht allein auf die Ableitung dieser Wahrheit. Ohne der unmittelbaren Erfahrung irgendwie zugänglich zu sein, gehört sie, wie fast alle religiöse Wahrheit, zu den Tatsachenwahrheiten, die insgesamt de potentia Dei ordinata Geltung besitzen. Ihre Grundlage ist die Offenbarung, die als dritte Erkenntnisquelle neben Vernunft und (äußerer und innerer) Erfahrung steht. (Diese Dreiteilung gilt bis ins 17. Jahrhundert hinein.) Falsch ist also allein die Deduktion, welche die rationale Psychologie gegeben hat, nicht notwendig die enge Verbindung, welche in ihr der christliche Seelenbegriff mit dem Grundgedanken der aristotelischen Seelenlehre eingegangen ist. Nur als die zweckmäßigste Hypothese ist letztere zu akzeptieren. In diesen Bahnen hält sich der größte Teil der ockhamistischen Kritik, besonders auch auf dem Gebiet der rationalen Theologie. Strukturelle Ähnlichkeit mit der Humeschen Methode ist hier unverkennbar. Und beiden ist von dem angegriffenen Rationalismus die Kritik der Grundlegung zu einer Kritik der zu begründenden Wahrheit selbst umgedeutet und daraufhin der Vorwurf zersetzenden Skeptizismus' gemacht worden. Für Hume besagte das nicht viel, Ockhams geistige Entfaltung wurde dadurch in ihren Anfängen schon entscheidend unterbrochen. —

Enge Grenzen sind es, wie wir sehen, die Ockham der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele gezogen hat. Fremdes Seelenleben endlich ist unserer unmittelbaren evidenten Erkenntnis ganz verschlossen. Denn alles sichere Wissen um transsubjektive Objekte gelangt nur auf dem Wege über die Sinneswahrnehmung zu uns. Fremde seelische Akte aber sind niemals unmittelbar sinnlich wahrnehmbar. Sie werden geglaubt, durch eine „conjectura" erschlossen, sind aber eben dadurch nicht in ihrer partikulären Besonderheit, sondern nur in Allgemeinbegriffen uns bekannt (Sent. prol. q. 1. JJ). So ist es nur eine selbstverständliche Konsequenz hieraus, wenn Ockham schließlich zu dem Resultat kommt, daß überhaupt die Existenz von Menschen neben uns wissenschaftlich streng nicht erweisbar ist. Denn der Kausalschluß aus der Wirkung auf die Ursache ist für ihn, wie wir wiederholt sahen und noch ausführen werden, niemals absolut notwendig: jede Wirkung kann jederzeit von einer anderen Ursache, als man bisher annahm, bewirkt werden. Demgemäß ist es auch möglich, daß die Phänomene, die wir als Auswirkungen eines durch Analogie erschlossenen menschlichen Seelenlebens angesehen haben, von einem Engel in körper-

licher Gestalt oder auch schließlich von Gott selbst hervorgebracht worden sind[1]).

2. Omnipotenzprinzip und Geltungsproblem.

Wir stehen hier wieder vor dem Problem, auf das wir oben (S. 19) bereits hingewiesen hatten. Gott kann, wie wir eben gesehen haben, unmittelbar Eindrücke in uns hervorrufen, auf Grund deren wir menschliches Seelenleben neben uns annehmen, ohne daß ein wirklicher Mensch uns gegenwärtig ist. In Konsequenz hiervon erhebt sich die Frage, ob Gott nicht überhaupt kraft seiner Omnipotenz jede Wahrnehmung in uns bewirken kann, ohne daß das ihrem Inhalt entsprechende Objekt gegeben ist. Das heißt: Haben wir irgendeine absolute Sicherheit, daß unsere Wahrnehmungen wirklich niemals falsch sein können?

Ockham hat diese Schwierigkeit gesehen und mehrfach erörtert, ist aber nicht zu einer klaren, konsequent zu Ende gedachten Entscheidung gekommen. Im Sentenzenkommentar überwiegt die Auffassung, daß supernaturaliter jede Wahrnehmung von Gott allein unmittelbar kausiert werden könne[2]). Nicht nur die Erkenntnis eines jenseits der normalen Wahrnehmungsgrenzen befindlichen Objekts kann er bewirken, sondern auch solche von reinen non-entia ist möglich (Sent. II. q. 15. F)[3]).

---

1) Sent. II. q. 5. R: „...per nullum effectum potest probari quod aliquis sit homo, maxime per nullum effectum, qui apparet in nobis, quia omnia quae videmus in homine, potest angelus in corpore facere".

2) Sent. prol. q. 1. BB: „Quicquid potest Deus per causam efficientem mediatam, hoc potest immediate." Sent II. q. 15. BB: „Naturaliter nihil intuetur intellectus nisi mediante sensu existente in actu suo, sed supernaturaliter potest. Et ita sensus potest sine objecto supernaturaliter habere cognitionem intuitivam." Ibid. q. 16. X: „prima [notitia abstractiva] causatur ab objecto et a cognitione intuitiva et ab intellectu, et hoc si notitia naturaliter causetur. Si autem a solo Deo, tunc non causatur a notitia intuitiva nec ab objecto. Potest autem poni non causari ab objecto et tamen causari a notitia intuitiva a Deo solo causata sine objecto. Tunc enim objectum non causaret, quia non esset". (nach der Fassung des Ms. Mon. Cod. lat. 8943).

3) Vgl. zur Vorgeschichte dieses Problems die Ausführungen bei Matthaeus ab Aquasparta, Quaestio disputata secunda (in: De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Bonaventurae, Quaracchi 1883, S. 108f.). Derselbe Gedanke findet sich auch bei Heinrich von Harclay, vgl. Pelster a. a. O. S. 346: „Ergo omnem efficienciam, quam posset causare res, si esset, Deus, re non existente, causare potest. Ergo simpliciter non requiritur rei existencia ad cognicionem nec presens nec preterita. Ergo sicud modo cognoscitur, cum est vel cum fuit, ita potuit cognosci, antequam fuerit salva omni contingencia."

Das entspricht dem Sinn des Omnipotenzprinzips, das im Grunde in diesem Bereich nichts anderes ist als die metaphysische Formel für die Grundthese, daß alle natürliche Gegebenheit in keinerlei denknotwendigem Zusammenhang zueinander steht. Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsakt sind für Ockham, wie übrigens auch schon für Aureoli[1]), solche logisch voneinander unabhängigen Tatsachen wie jede andere natürliche Ursache und Wirkung; stella und visio stellae — so exemplifiziert er mehrmals — sind so gegeneinander selbständig, daß jede von ihnen allein ohne die andere vorhanden sein und begriffen werden kann[2]). Wenn Ockham auch andererseits betont, daß naturaliter die Existenz der Objekte für die Wahrnehmung notwendig erfordert werde[3]), so ist doch sofort deutlich, daß allein schon diese bloße supernaturale Möglichkeit von Wahrnehmungen ohne objektive Bezogenheit die Sicherheit unserer Realerkenntnis und damit das ganze auf ihr aufgebaute System erschüttert. Denn wir haben kein Kriterium, durch das wir die objektiv fundierte Wahrnehmung von der supernatural kausierten unterscheiden könnten. Es ist, wie bereits oben angemerkt, im Grunde dasselbe Problem, das später in Descartes' Gedanken eines bösen Geistes, der uns trügerisch eine ganze Welt vorspiegeln könnte, zum Ausdruck gebracht ist. In den Quodlibetis hat Ockham später einmal versucht, die Wahrnehmung dem Bereich der göttlichen Allmacht zu entziehen und auf diese Weise ihre Objektivität sicherzu-

1) Vgl. C. Michalski: Le criticisme et le scepticisme etc. a. a. O., S. 94: „intuitiva notitia est aliquid absolutum, fundans respectum ad rem intuitive cognitam, ergo deus potest conservare intuitionem....corrupto respectu et rei praesentialitate non existente."

2) Sent. prol. q. 1. HH: „Ex istis sequitur quod intuitiva notitia tam sensitiva quam intellectiva potest esse de re non existente. Et hanc conclusionem probo aliter quam prius sic: Omnis res absoluta distincta loco et subjecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam existere sine illa: quia non videtur verisimile quod si deus vult destruere unam rem absolutam existentem in celo, necessitatur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva tam sensitiva quam intellectiva est res absoluta distincta loco et subjecto ab objecto, sicut si videam intuitive stellam existentem in celo, ista visio intuitiva sive sit sensitiva sive intellectiva est res absoluta distincta loco et subjecto ab objecto viso: ergo illa visio potest manere stella destructa." Diese Stelle gehörte zum zehnten der in Avignon beanstandeten Artikel, vgl. Pelzer, Les 51 articles der Guilleaume Occam censurés en Avignon en 1326. l. c. S. 242ff. Vgl. auch Quodl. VI. q. 6.

3) Sent. II. q. 16. L: „Et sciendum est hic, quod nunquam potest angelus vel intellectus noster habere notitiam evidentem vel evidenter assentire alicui complexo contingenti, nisi existentibus extremis illius complexi et cognitione eorum intuitiva."

stellen. Wohl könne, sagt er dort, Gott den Glauben in uns kausieren, daß etwas gegenwärtig sei, was in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Dagegen schließe es einen Widerspruch in sich, sei also denkunmöglich, daß Gott in uns die evidente Erkenntnis der Präsenz eines nicht existierenden Dinges hervorruft. Denn jede Wahrnehmung gebe immer den realen Sachverhalt wieder[1]). Das bedeutet natürlich, wie ohne weiteres klar ist, eine Einschränkung des Omnipotenzprinzips, die in keiner Weise sachlich begründet ist. Denn so deutlich diese Argumentation das Bestreben nach realer Verankerung und Sicherung der Erkenntnis zeigt, so wenig ist sie doch zwingend. Erhält doch in dem Bereich der Kausalbeziehungen damit das Verhältnis von Wahrnehmung und ihrem Gegenstand eine Sonderstellung, welche an sich nicht gerechtfertigt ist. In diesem einen Bezirk bestünde dann ein denknotwendiger, ein analytischer Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, den Ockham, wie wir noch sehen werden, ganz folgerichtig allen Kausalverhältnissen abspricht. Daher konnte er hierbei nicht stehen bleiben. Schon im nächsten Quodlibet schränkt er diese These wieder dahin ein, daß nur die Wahrnehmung eines an sich unmöglichen Objekts, wie z. B. einer Chimäre, widerspruchsvoll, also auch supernaturaliter unmöglich ist, nicht aber die eines Gegenstandes, der früher einmal existiert hat oder in Zukunft sein kann[2]).

---

1) Quodl. V. q. 5: „Dico quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem, per quam evidenter appareat nobis res esse praesens, quando est absens, quia hoc includit contradictionem. Nam cognitio talis evidens importat, quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem, cui fit assensus.... Tamen Deus potest causare actum creditivum, per quem credo rem esse praesentem quando est absens. Et dico, quod illa notitia creditiva erit abstractiva, non intuitiva. Per talem actum fidei potest apparere res esse praesens, quando est absens, non tamen per actum evidentem."

2) Quodl. VI. q. 6: „In ista quaestione pono duas conclusiones. Prima est, quod cognitio intuitiva potest esse per potentiam Dei de objecto non existente. Quod probo primo per articulum fidei: „Credo in Deum patrem omnipotentem", quem sic intelligo, quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem. Sed illud fieri a Deo non includit contradictionem. Ergo etc.

Praeterea in illo articulo fundatur illa propositio famosa theologorum: „Quidquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare." Ex ista propositione arguo sic: omnem effectum, quem Deus mediate causat cum causa secunda, potest immediate per se causare. Sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante objecto. Ergo potest in eam immediate per se.

Praeterea omnis res absoluta distincta loco et subjecto ab alia re potest

Damit ist die unbeschränkte Geltung des Omnipotenzprinzips wiederhergestellt; dem Erkenntnissystem andererseits scheint die feste Basis genommen. Die Wahrnehmung kann, aber muß nicht objektive Geltung haben, so kann man interpretieren. In der Tat hat auch die Folgezeit daraus Konsequenzen gezogen, die die feste Verknüpfung der Erkenntnis mit der Realität lockern mußten, wie die z. B. von Nikolaus von Autrecourt in seiner „Prima epistola ad Bernardum" bekämpften: „Notitia intuitiva clara est, per quam judicamus rem esse, sive sit sive non sit," oder „Notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem". Wenn Nikolaus diesen den Grundsatz entgegenstellt, „quod sum certus evidenter de objectis quinque sensuum et de actibus meis"[1]), so befindet er sich damit jedoch zweifellos in Übereinstimmung mit mehrfach geäußerten Ansichten Ockhams. Gerade von der den Tatsachenwahrheiten eigenen, der der abstrakten Wahrheiten parallel gesetzten Evidenz, die wir täglich erleben, gingen Ockhams erkenntnistheoretische Untersuchungen aus. Immer wieder hören wir ihn unbedenklich von der Evidenz der Wahrnehmungen sprechen. Was hätte das für einen Sinn, wenn wir jederzeit damit rechnen müßten, daß dieses Evidenzerlebnis trügerisch ist, daß das, was wir zu sehen und zu greifen meinen, in Wirklichkeit gar nicht existiert? Es dürfte abwegig sein, anzunehmen, daß Ockham etwa durch den Zwang des

---

per potentiam divinam existere alia re absoluta destructa. Sed visio stellae tam sensitiva quam intellectiva et objectum sunt hujusmodi. Ergo etc....

Secunda conclusio est, quod naturaliter cognitio intuitiva non potest causari nec conservari objecto non existente....

Ad argumentum principale dico quod contradictio est, quod visio sit et quod illud, quod videtur, non sit in effectu nec esse possit. Ideo contradictio est, quod chymaera videatur intuitive. Sed non est contradictio, quod id quod videtur nihil sit in actu extra animam, dummodo possit esse in effectu vel aliquando fuerit in rerum natura. Sic est in proposito. Unde Deus vidit ab aeterno omnes res factibiles et tamen tunc nihil fuerunt."

1) Lappe, Nikolaus v. Autrecourt, S. 2*, 6*. (Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik II, S. 22, hat in seinen Ausführungen über Nikolaus' Skeptizismus diese Stelle m. E. zunächst nicht genügend berücksichtigt. Seine Bemerkung auf S. 85 trifft die Sache viel besser.)

Es ist charakteristisch, daß die schwankende Stellungnahme zu diesem schwerwiegenden Problem sich nicht nur bei Ockham findet. Nikolaus von Autrecourt neigt an anderen Stellen wieder sehr stark zu der oben von ihm bekämpften Ansicht hin. Andererseits zeugt der zweite a. a. O. zitierte Satz Bernhards von Arezzo „Objectum non est, igitur non videtur" und „Hoc videtur, igitur hoc est" von festem Vertrauen auf die Sicherheit der Wahrnehmung und ihre Verknüpfung mit der Realität.

Omnipotenzprinzips hier zu Folgerungen gedrängt worden sei, die diesen Grundthesen seiner Erkenntnislehre widersprechen. Man braucht in diesen Erörterungen über die Möglichkeit supranaturaler Kausation von Wahrnehmungen zunächst nicht mehr zu sehen als den Aufweis der rationalen Unbegründbarkeit ihrer — naturaliter nicht bestrittenen — objektiven Gültigkeit. Wir werden später dieselbe Argumentation bei den Kausalbeziehungen überhaupt finden, obgleich Ockham an der tatsächlichen (aber nicht rationalen) Notwendigkeit der kausalen Abhängigkeiten gar nicht zweifelt. Ebensowenig verhält er sich hier den Wahrnehmungen gegenüber grundsätzlich skeptisch.

Aber es liegt doch noch ein anderer Sinn darin. Auch Ockham ist, so wenig wie seine Vorgänger, von den pyrrhonischen Bedenken gegenüber der Wahrnehmung, die der gerade in der Franziskanerschule noch besonders lebendige Augustinismus immer wieder ins Feld führt, ganz unberührt geblieben. Genau wie zuletzt Duns[1]) macht auch er einen sehr scharfen Unterschied zwischen der Evidenz der äußeren Wahrnehmung und der der Selbstwahrnehmung, der im Rahmen der vorstehenden Erörterungen ganz deutlich zum Ausdruck kommt. Bei der Erkenntnis eigener Akte, in der der actus rectus, wie wir sahen, sich zum actus reflexus genau so wie die Ursache zur Wirkung verhält, wie das äußere Objekt zum Wahrnehmungsakt, zieht er die Möglichkeit einer supranaturalen Verursachung der Selbstwahrnehmung nämlich in keiner Weise in Betracht. Die göttliche Allmacht ist hier ausgeschaltet. Die kontingenten Urteile über alle eigenen psychischen Akte werden von uns „certius et evidentius" erkannt als alle anderen kontingenten Wahrheiten — „sicut patet per experientiam" (Sent. prol. q. 1. KK). Ja, Ockham geht sogar so weit, gleich darauf ebenso wie schon Augustin zu versichern: „istae veritates contingentes de istis mere intelligibilibus evidenter cognoscuntur, ita quod de eis non potest aliquis . . . dubitare." Die Unbezweifelbarkeit selbst, sonst die ausschließliche Eigenschaft der propositiones per se notae, soll ihnen eignen![2]) Diese Aussagen über eigene Akte sind also Tatsachenwahrheiten mit einem Gewißheitsgrad von Vernunftwahrheiten, aber von ihnen doch wesentlich unterschieden, insofern ihre Evidenz ganz anderer Art ist. Sie ist nicht eine

1) Vgl. z. B. Op. Ox. I. d. 3. q. 4. n. 10.

2) Vgl. Duns, Op. Ox. l. c: „et sicut est certitudo de vigilare, sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus, quae sunt in potestate nostra, ut de me intelligere, de me audire."

solche des logisch Denknotwendigen, sondern eine — auch auf diese nicht reduzierbare, aber ihr völlig äquivalente — Gewißheit, eben die spezifische „Evidenz der inneren Wahrnehmung". Diese Verschiedenheit zeigt sich, wie nebenbei bemerkt sei, auch noch darin, daß die Unbezweifelbarkeit der propositiones per se notae, die zeitlos gültig sind, ganz unberührt davon bleibt, ob ihre Glieder intuitiv oder abstraktiv erkannt werden (Sent. prol. q. 1. E). Daher können diese nicht zur Wissenschaft im strengen aristotelischen Sinne gehören. Die Aussagen über Selbstwahrnehmungen sind dagegen nur unbezweifelbar, sofern sie auf intuitive Erkenntnisse der in den Zeitverlauf eingeordneten Akte zurückgehen, während die abstraktive Akterkenntnis hinsichtlich ihrer Gewißheit den abstraktiven Außenerkenntnissen gleichgeachtet werden muß. Insofern kann Ockham von einer scientia der intelligibilia sprechen (Sent. prol. q. 1. Z).

Diese unterschiedliche Behandlung der beiden großen Erkenntnisgebiete, der Außenwelt und der eigenen geistigen Welt, ist von der Omnipotenz her in keiner Weise zu begründen. Die Untrüglichkeit der Selbstwahrnehmungen ist rational so wenig beweisbar wie die des äußeren Erkennens. Daß dort die göttliche Allmacht so leicht beiseite geschoben wird, während ihr hier ein geradezu destruktiver Einfluß eingeräumt ist, zeigt, daß eben doch neben die immer wieder betonte Überzeugung von der Evidenz der Außenwahrnehmung, von ihrem Nicht-falschsein-können, von Duns her ein anderer Gedankengang augustinischer Färbung tritt, der das schwankende Fundament unserer äußeren Erfahrungen betonend und durch die Omnipotenz begründend in der Evidenz des „cogito" den unvergleichlichen Höchstgrad der Gewißheit empirischer Gegebenheit sieht. Diese beiden Tendenzen laufen im Sentenzenkommentar unvermittelt nebeneinander her. Man sucht vergeblich nach einer Erklärung, wie etwas „certius et evidentius" gegeben sein könne als in einer Wahrnehmung, die nicht falsch sein kann. Eine systematische Angleichung der Differenzen hat Ockham hier nicht gegeben. Grundsätzlich bleibt das auch in den Quodlibetis so. Doch lassen vereinzelte Bemerkungen vermuten, daß Ockham in späterer Zeit mehr der zweiten, augustinischen Gedankenreihe zuneigte und sich ihm der Schwerpunkt des Erkennens in die *reflexion* verschob. Sehr charakteristisch hierfür ist eine Stelle der Quodlibeta. Bei der Erkenntnis eines Steines, sagt er dort, ist mir unmittelbar evident, daß ich eine Wahrnehmung, eine visio

lapidis habe. Daß dieser aber ein äußeres Objekt, eben der Stein, zugrunde liegt, erschließe ich „per discursum ab effectu ad causam", genau so wie ich aus der Wahrnehmung des Rauches auf das Vorhandensein eines Feuers, das ich nicht sehe, schließe[1]). Unmittelbar gegeben wären hiernach der intellektuellen Erkenntnis nicht mehr die äußeren Objekte selbst, sondern die Empfindungen als ihre Zeichen. Aus ihnen könnten wir die Objekte selbst nicht mehr in sich, sondern nur in Allgemeinbegriffen erkennen[2]). Die cognitio intuitiva intellectiva wäre hiernach stets reflexiv. Es ist natürlich immer bedenklich, aus einer einzelnen Stelle auf eine solche offenbare Umwälzung der bisherigen Positionen zu schließen. Sie darf jedoch hervorgehoben werden, weil Andeutungen einer Entwicklung der Gedanken in dieser augustinischen Richtung auch andernorts, z. B. bei der Theorie der Erinnerungsvorstellungen, auftauchen. Erst in diesen späten, vereinzelten Bemerkungen erscheint die Zeichentheorie, die ursprünglich nur für die Begriffe Geltung hatte (s. u. S. 89, 108), ausgedehnt auch auf die Empfindungen.

3. Das inkomplexe abstraktive Erkennen.

A. Cognitio abstractiva.

Es ist ein weites Gebiet, das Ockham unter dem Namen des abstraktiven Erkennens begreift. Nicht nur die inkomplexen Akte, Vorstellungen und Begriffe, sondern auch der gesamte Bereich der Complexa, Urteile und Beurteilungen, gehören dazu. Von letzteren sehen wir hier vorerst ab, um zunächst die Formen des Begreifens und Vorstellens, mit denen Ockham arbeitet, in ihrer Eigenart und in ihren Unterschieden festzulegen. Beide vereinigt er im Sentenzenkommentar unter dem Begriff der no-

1) Quodl. I. q. 14: „Ad aliud dico, quod sum certus quod intelligo lapidem virtute[1] visionis lapidis et in virtute primae visionis, et quandoque forte virtute istarum visionum et virtute alicuius propositionis habitualiter notae verbi gratia: Sum certus, quod intelligo per experientiam[2], quia video visionem lapidis. Sed certus sum, quod intelligo lapidem per discursum ab effectu ad causam, sicut cognosco ignem per fumum, quando[3] solum video fumum. Et hoc ideo, quia alias ad praesentiam ignis vidi fumum causari. Et eodem modo, quia[4] alias ad praesentiam lapidis percepi intellectualiter talem visionem causari in me."

1 A: virtute visionis ipsius lapidis et etiam virtute/B: virtute visionis lapidis et virtute visionis primae visionis 2 A: per experientiam quod video 3 quando solum video — ideo fehlt A. 4 B: quia alias ad intellectionem lapidis vidi similem visionem causari.

2) Vgl. oben S. 51 Anm. 2.

titia abstractiva intellectiva, dergestalt, daß er im allgemeinen die Vorstellung eine Erkenntnis nennt, die von der Existenz oder Nichtexistenz und den sonstigen akzidentellen Merkmalen eines Objekts abstrahiert, während der Begriff im allgemeinen als eine Abstraktion gemeinsamer Bestandteile von mehreren Einzeldingen charakterisiert wird[1]). Aber indem er einerseits oft nur von cognitiones abstractivae schlechthin spricht, andererseits das Wesen der Begriffe in einer Weise darstellt, die auch für die Vorstellungen sonst wesentliche Kennzeichen heranzieht, zudem gelegentlich von einfachen Begriffen spricht, die auch nur für ein Objekt gelten, droht zuweilen die Grenzlinie zwischen beiden Formen zu verschwimmen. Immerhin bleibt die eine entscheidende Differenz, wenigstens formal, zu allen Zeiten durchgängig bewahrt, daß die Vorstellung, die notitia abstractiva im engsten Sinne, eine cognitio in se ist, die durch die größere Unmittelbarkeit ihrer Objektbezogenheit der Wahrnehmung eines Gegenstandes näher steht[2]) als die Begriffserkenntnis, die Ockham, wie wir bereits bemerkten, als eine cognitio in alio, nämlich in conceptu (vor ihm war das die cognitio in specie), nominal definiert. Diese Unterscheidung ruht letzten Endes auf einer Theorie des Begriffs, die diesen in später zu erläuternder Weise als unmittelbares Erkenntnisobjekt faßt, bei der der reale Gegenstand nur mittelbar erkannt wird. In diesem Sinne spricht Ockham von einer dreifachen Begriffserkenntnis, 1. der cognitio in conceptu simplici proprio, 2. der cognitio in conceptu composito proprio, 3. der cognitio in conceptu communi[3]), auf die wir unten bei der Begriffstheorie näher eingehen werden. Kompliziert wird die ganze Lehre von der inkomplexen abstraktiven Erkenntnis noch dadurch, daß Ockham einerseits erst spät sich für eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Begriffs entschieden hat, andererseits in den Quodlibetis und der Logik seine Ansichten einer klärenden Revision unterzogen hat, deren

1) Sent. prol. q. 1. Z: „Sciendum autem est, quod notitia abstractiva potest accipi dupliciter. Uno modo quod sit respectu alicuius abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis.... Aliter accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia et non-existentia et ab aliis conditionibus, quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re."

2) Sent. I. d. 3. q. 2. E: „Aliqua res potest cognosci in se, ita quod nihil aliud nec distinctum ratione nec distinctum ex natura rei terminat actum intelligendi nisi ipsamet res, et hoc sive cognoscatur abstractive sive intuitive." (Vgl. auch ibid. prol. q. 9. U).

3) Sent. I. d. 2. q. 9. S.

Ansätze sich schon gegen Ende des Sentenzenkommentars bemerkbar machen.

Wenn wir zunächst von den genannten — aus mehreren Objekten gewonnenen — abstraktiven Erkenntnissen, also den Begriffen oder Allgemeinvorstellungen, absehen, ergibt sich nach der Fassung des Sentenzenkommentars für die von der Existenz eines Objekts abstrahierende Erkenntnis der Sinne wie des Intellekts als wesentlichstes Merkmal, daß sie unmittelbar auf jede sinnliche bzw. intellektuelle Wahrnehmung folgt, ja, zeitlich so eng an diese angeschlossen ist, daß Ockham zuweilen sagen kann, sie begleite diese oder sei gleichzeitig mit ihr. Wenn Ockham dann noch hinzufügt, daß sie sich auch nach erstmaliger Wahrnehmung eines Objekts bildet, so darf dieses psychologische Moment dagegen nicht als nur ihr eigentümlich gedeutet werden. In ihrem Bildungsprozeß brauchen sich nämlich intellektuelle Einzelvorstellung und Begriff nicht notwendig zu unterscheiden. Nur die Gattungsbegriffe haben die Wahrnehmung mehrerer Objekte — nämlich mindestens je eines der ihnen untergeordneten Arten — zur Voraussetzung[1]). Die allgemeinsten Begriffe dagegen, wie ens, aliquid, desgleichen auch die Artbegriffe, können ebenfalls schon bei Wahrnehmung eines Objekts entstehen[2]). Letzteres ist einer der Punkte, an denen man das oben bereits hervorgehobene Fortwirken rationalistischer Anschauungen erkennt. Wenn Ockham auch die alte aristotelische Hypostasierung des Begriffs verwirft, so hat er doch daran festgehalten, in den Arten konstante Objekttypen zu sehen, deren Besonderheit auch der erstmaligen Wahrnehmung sich unmittelbar offenbart. Die beiden abstraktiven Erkenntnisarten sind also nicht immer psychologisch ihrer Entstehung nach, sondern in erster Linie in ihrem Geltungsbereich unterschieden. Nur bei dem von Ockham später angenommenen conceptus simplex proprius findet sich hiervon eine Ausnahme. Die inhaltliche Bestimmtheit der sinnlichen, aber auch der intellektuellen Einzelvorstellung bewahrt im wesentlichen den Bestand des Wahrnehmungsinhalts. Ockham unterstreicht das ausdrücklich: „cognitio abstractiva intellectus terminatur ad idem singulare numero, quod vidi intuitive in intellectu, et non terminatur ad aliquam similitudinem vel ymaginationem, sicut ymaginantur aliqui et false“[3]). „Non quod cognoscitur aliquid per notitiam intuitivam, quod

1) Quodl. I. q. 13.
2) Sent. I. d. 3. q. 5. S, BB; Logik III, 2. cap. 29.
3) Sent II. q. 17. N; vgl. auch Expos. aur. prooem. libri perierm.

non cognoscatur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub eadem ratione cognoscitur utraque notitia." (Sent. prol. q. 1. Z). Als den Hauptunterschied zwischen beiden bezeichnet er nur immer wieder, daß keine notitia abstractiva uns jemals Evidenz eines Urteils über die Existenz oder Nichtexistenz einer Sache zu irgendeiner bestimmten Zeit zu bewirken vermag[1]). Mit dieser Ausschaltung jeder Bestimmung über zeitliche Existenz grenzt er diese notitia abstractiva gegen alle Erinnerungs und Erwartungsvorstellungen ab, die eine besondere Gruppe des abstraktiven Erkennens, welche zwischen ihm und dem intuitiven steht, bilden. Ockham führt als Beispiel für sie an: Wenn wir unmittelbar nach der Wahrnehmung eines nur momentan gegebenen Objekts im Zweifel sind, ob es existiert hat oder nicht, so haben wir eine solche notitia abstractiva, deren Inhalt sich mit dem vorhergegangenen Wahrnehmungsbestande deckt (Sent. prol. q. 1. CC). Eine solche abstraktive Vorstellung ist ferner auch die Kenntnis eines niemals von mir wahrgenommenen Objekts, die Gott — supernaturaliter — in mir hervorrufen kann (Sent. II. q. 15. M). Als cognitio abstractiva sensitiva fällt sie mit den sinnlichen Anschauungsbildern, den Phantasmen, über die wir bereits oben gehandelt haben, zusammen. Als intellektuellen Erkenntnisakt wird man sie etwa eine abstrakte Einzelvorstellung nennen können[2]).

---

1) Sent. II. q. 16. JJ: „non sic intelligitur quod objectum, cuius est notitia abstractiva, nec sit nec non sit, quia hoc est impossibile. Sed sic intelligitur, quod mediante abstractiva tanquam causa partiali intellectus non judicat rem existere nec non existere, nec etiam secundum aliquam differentiam temporis."

2) Eine terminologisch abweichende Darstellung gibt die Expositio aurea, indem sie die einer Wahrnehmung unmittelbar folgende abstraktive Erkenntnis als eine intentio singularis, die durch Abstraktion aus mehreren Wahrnehmungen verschiedener Objekte gewonnene Erkenntnis entsprechend als intentio universalis bezeichnet. Inhaltlich aber kommt es auf dasselbe heraus, da intentio sowohl Begriff als Vorstellung bedeuten kann, hier aber die Deutung als Begriff durch die Charakterisierung der intentio singularis als einer cognitio in se ausdrücklich ausgeschlossen wird. Vgl. Expos. aurea prooem. libri perierm.: „Dico ergo, quod qui vult tenere praedictam opinionem, potest supponere quod intellectus apprehendens rem singularem elicit unam cognitionem in se, quae est tantum illius singularis, quae vocatur passio animae potens ex natura sua supponere pro illa re. Unde sicut ex institutione haec vox „soror" supponit pro illa re quam significat, ita quod audiens illam vocem „soror currit" non concipit ex ea, quod haec vox „soror", quam audit, currat, sed quod res significata per hanc vocem „soror" currat; ita in proposito, qui intelligit aliquid affirmari de illa intentione singulari, non concipiet illam intentionem esse talem vel

In der näheren Bestimmung ihres Unterschiedes von der notitia intuitiva lehnt Ockham zunächst die diesbezüglichen Ausführungen von Duns ab: Es sei nicht richtig, so können wir kürzend seine Einwände zusammenfassen, die Differenz darin zu sehen, daß bei der notitia intuitiva der reale Gegenstand, bei der abstraktiven dagegen etwa eine species oder sonst ein repräsentierendes Abbild Ursache und Objekt sei, noch auch, daß die abstraktiven Erkenntnisse sowohl auf Existierendes als Nichtexistierendes, Gegebenes wie Nichtgegebenes, die intuitiven aber nur auf real existierende Gegebenheiten gingen (Sent. prol. q. 1. AA). Wenn er dieser Kritik dann einen positiven Abschluß gibt mit den Worten: „Ideo dico, quod notitia intuitiva et abstractiva seipsis differunt, et non penes objecta et penes causas suas quascunque", so ist das nur de potentia dei absoluta zu verstehen, d. h. diese unterscheidenden Merkmale kommen beiden nicht notwendig zu. Es enthielte keinen logischen Widerspruch, eine notitia intuitiva ohne Präsenz des Objekts zu haben, oder eine notitia abstractiva zu besitzen, ohne daß eine entsprechende notitia intuitiva vorhergegangen ist, weil beide von der gleichen Ursache, nämlich Gott, bewirkt werden können[1]). Nichtsdestoweniger bleibt auch de potentia dei absoluta ihre Verschiedenheit bestehen. Evidente Tatsachenwahrheiten werden nie aus notitiis abstractivis allein unmittelbar

talem, sed concipiet illam rem esse talem vel talem. Ita quod sicut haec vox ex institutione pro illa re supponit, ita intentio ipsa ex natura sua supponit sine omni institutione pro illa re, cuius est.

Sed praeter illam intentionem illius singularis rei formabit sibi intellectus aliquas intentiones, quae non magis sunt istius rei quam illius. Sicut haec vox „homo" non magis significat Socratem quam Platonem, ita esset de tali intentione, quod non magis significatur per eam Socrates quam Plato et sic de aliis hominibus. Et ita esset aliqua intentio, per quam non magis intelligeretur hoc animal quam illud.....unde breviter intentiones animae vocantur passiones animae et supponunt ex natura sua pro ipsis rebus...." Vgl. dazu auch das bei Brentano, Psychologie I. S. 115 über Intentio Gesagte. „Vorstellung" ist hier überall im engeren Sinne des Wortes gebraucht. Vgl. hierzu Carl Stumpf, Empfindung und Vorstellung, Abhdl. der Preuß. Akad. d. Wiss., Phil-hist. Kl. 1918 Nr. 1, S. 4ff.

1) Vgl. Sent. prol. q. 1. TT: „Ad primam probationem dico, quod seipsis distinguuntur formaliter. Causaliter tamen distinguuntur a suis causis essentialibus, a quibus habent esse. Non tamen sic, quod necessario requirant distinctas causas essentiales, quia ab eadem causa simpliciter possunt fieri plura, puta a deo, et ideo dependent essentialiter ab alio quam ab objecto et potentia, tamen loquendo naturaliter istae notitiae habent distinctas causas effectivas."

fließen. Eine Wesensdifferenz ist es, die beide trennt, nicht nur ein Unterschied des Intensitätsgrades. „Quantumcunque cognitio abstractiva augmentetur in infinitum, nunquam attiget ad effectum, ad quem cognitio intuitiva attigit. Quia per eam potest intellectus evidenter scire notitiam evidentem contingentem de praesenti, per abstractivam autem non." (Sent. II. q. 20. E). Wahrnehmung und Vorstellung zeigen in sich einen Unterschied, „seipsis differunt", der durch keinerlei Gradsteigerungen in der letzteren überbrückt noch aus einer Differenz in den Ursachen abgeleitet werden kann. Naturaliter offenbart er sich jedoch darin, daß für die notitia intuitiva die Gegebenheit ihres Objekts als Ursache erforderlich ist[1]), wofür Ockham den Beweis aus der Erfahrung führt: „Objectum est causa intellectionis intuitivae, quia omnibus aliis positis ipso solo amoto non sequitur notitia intuitiva", d. h. ohne Gegebenheit des Objekts ist seine Wahrnehmung und damit ein kontingentes Urteil über dasselbe real unmöglich (Sent. I. d. 1. q. 3. N). Daß die notitia abstractiva dagegen auch ohne Gegebenheit des Objekts fortbestehen kann, war ein psychologisches Faktum und zugleich die notwendige Voraussetzung für die ihr zugeschriebene Funktion als Grundlage aller von der Gegebenheit empirischer Tatsachen relativ unabhängigen Urteile, ein von Ockham stets festgehaltenes Unterscheidungsmerkmal (vgl. Sent. prol. q. 1. GG, TT). Dagegen ist seine Meinung über ihre Verursachung zeitweilig schwankend gewesen. Zunächst glaubte er sie nur auf die notitia intuitiva als ihre causa efficiens und den Intellekt als causa materialis basieren zu brauchen: „omnis notitia abstractiva omnis rei naturaliter scitae praesupponit notitiam intuitivam eiusdem." (l. c. CCC)[2]). Zur Begründung führt er hier ein Prinzip an, welches auch sonst, z. B. in der Kausaltheorie, für ihn von großer methodologischer Bedeutung ist: „nullus intellectus potest naturaliter acquirere notitiam alicuius rei, nisi mediante illa re, tanquam mediante causa partiali efficiente." (l. c. CCC)[3]). Im zweiten Buch der Sentenzen (vgl. z. B. q. 15. U; q. 16. X) fügt er den genannten beiden Teilursachen als dritte noch das Objekt hinzu, ohne eine besondere Begründung hierfür zu geben. Aber noch im selben Buch wenige Seiten später korrigiert er sich dann selbst, „quod illa notitia [abstractiva] causatur ab intuitiva

1) Vgl. Sent. prol. q. 1. CCC: „omnis notitia, ad quam necessario coexigitur natura rei, est intuitiva."

2) Vgl. auch Sent. II. q. 25. G.

3) Vgl. auch Sent. prol. q. 9. F, L.

notitia et intellectu et corpore[1]), quodcunque sit illud, tanquam a causis partialibus et non ab objecto, licet contrarium prius dicatur[2]). Der Grund hierzu fließt wiederum aus seiner Auffassung der Kausalbeziehung: da die notitia abstractiva bleiben kann, auch wenn das Objekt zerstört ist, kann das Objekt nicht notwendig zu ihrer Verursachung sein (Sent. II. q. 16. GG).

Die Darstellung im Prolog ist aber in keiner Weise erschöpfend und geht an den Schwierigkeiten, die die abstraktive Erkenntnis hinsichtlich ihrer Verursachung bietet, vorbei. Ockham deutet nur darauf hin (Sent. prol. q. 1. TT), daß sie nicht nur die notitia intuitiva, sondern auch einen Habitus als ihre Ursache voraussetze, und verweist auf seine späteren Ausführungen. Es ist im zweiten Buch der Sentenzen (q. 15. E ff.), wo er das ganze Problem nochmals aufnimmt. Nach kurzer Rekapitulierung des bisher zu diesem Thema Gesagten erweitert er hier die Gliederung der grundlegenden Erkenntnisarten durch Hinzunahme der scotistischen Unterteilung der intuitiven Erkenntnisse in notitia intuitiva perfecta und imperfecta. In Reflektion auf das eine Charakteristikum der cognitio intuitiva, daß sie nämlich die Grundlage aller Urteile bilde, die eine Zeitbestimmung enthalten, setzt er zwischen die notitia intuitiva perfecta, deren Evidenz, wie die der aus ihr gebildeten Urteile, auf der unmittelbaren Gegebenheit ihres Objekts beruht, und die sie begleitende notitia abstractiva, welche, auch sofern sie zu evidenten Urteilen führt, von jeder Gegebenheit ihres Inhaltes unabhängig ist, die notitia intuitiva imperfecta. Diese bringt, vermittelst eines in dem Erkenntnisvermögen zurückgebliebenen Habitus, als Erinnerungs- oder Erwartungsvorstellung (denn sie ist auch die Grundlage aller Urteile über Zukünftiges)[3]) den Gegenstand zu einer mittelbaren Gegebenheit[4]). Hierbei ist für Ockham im überlieferten Sinne der Habitus nur der Name für das psychologische Faktum, welches bewirkt, daß wir nach einer Wahrnehmung fähig sind, eine Erinnerungsvorstellung desselben Objekts in uns hervorzurufen, während wir vor dieser Wahrnehmung hierzu naturgemäß nicht imstande waren, und das als „aliquid inclinans intellectum" diese Fähigkeit zu Erinnerungsvorstellungen begründet (Sent. II. q. 15. G). Wie ent-

1) A: et aliquo forte in corpore.
2) A: licet tamen prius visum fuerit dici oppositum.
3) Vgl. Sent. II. q. 16. JJ; q. 20. E.
4) Vgl. Sent. II. q. 15. ZZ.

sprechend die Eigenart der Erwartungsvorstellungen zu erklären sei, sagt Ockham hier nicht.

Er nennt diese cognitio intuitiva imperfecta zugleich eine cognitio abstractiva schlechthin (Sent. II. q. 15. G). Nur deswegen heiße sie intuitiv, „quia mediante ea potest intellectus assentire alicui complexo, quod concernit differentiam temporis, puta quod hoc fuit, sicut per intuitivam perfectam potest iudicare, quod hoc est." (ibid. M). Eben hierdurch aber unterscheide sie sich, als abstraktive Erkenntnis, von jeder anderen abstraktiven, die niemals zu Urteilen über zeitlich bestimmte Tatsachen führen könne. Terminologisch hält Ockham die eigentliche abstraktive Erkenntnis, die jede notitia intuitiva begleitet, und die notitia recordativa dadurch auseinander, daß er jene als notitia abstractiva prima, diese als notitia abstractiva secunda bezeichnet. Doch ist diese Trennung nicht immer mit voller Klarheit zum Ausdruck gebracht[1]). Psychologisch wird der Zusammenhang zwischen der cognitio abstractiva prima und secunda dadurch hergestellt, daß der die Basis der cognitio abstractiva secunda bildende Habitus auf die cognitio abstractiva prima als seine Ursache zurückgeführt wird. Die Zwischenschaltung der cognitio abstractiva prima begründet Ockham in wiederholten Darlegungen damit, daß die Entstehung eines Habitus aus intuitiven Erkenntnissen überhaupt unmöglich ist. Denn weder bietet die Erfahrung irgendeinen Anhalt dafür, daß bei wiederholten intuitiven Erkenntnissen der Intellekt derart modifiziert werde, daß sich dadurch seine Fähigkeit zu anderen intuitiven Erkenntnissen steigere. Denn die erste wie die hundertste cognitio intuitiva erfordere als Ursache immer wieder die Existenz und Gegebenheit ihres Objekts. Noch kann sich aus intuitiven Erkenntnissen ein Habitus bilden, der die Ursache abstraktiver Erkenntnisse ist, da gemäß Aristoteles die Wesensverschiedenheit der beiden Erkenntnisarten einen solchen Kausalzusammenhang ausschließt. „In cognitione intuitiva nec ducit experimentum nec ratio evidens ad ponendum hunc habitum[2])."

1) Überhaupt bedarf, wie aus dem Folgenden ohne weiteres klar ist, hier sowohl der Text des Manuskriptes A wie der des Druckes noch einer eingehenden kritischen Revision an Hand anderer Manuskripte.

2) Sent. II. q. 15. K nach der Fassung von Hs. A. Vgl. Sent. II. q. 16. Y: „...naturaliter experimur, quod destructo objecto intuitive cognito non inclinatur intellectus ad unum vel plura prius cognita cognoscendum intuitive, sed naturaliter experitur, quod corrupta cognitione intuitiva inclinatur intellectus ad cognoscendum plura abstractive" (nach der Fassung von A).

Ein Habitus kann also stets nur die Quelle der gleichen Erkenntnisse sein, aus deren wiederholtem Eintreten er entstanden ist. Demgemäß muß der die cognitio abstractiva secunda verursachende Habitus notwendig auf abstraktive Erkenntnisse zurückgeführt werden, also auf die cognitio abstractiva prima[1]). Damit weist Ockham zugleich einen neuen Grund auf für die Notwendigkeit einer Annahme dieser jede intuitive Erkenntnis begleitenden cognitio abstractiva prima. Demgemäß ergibt sich also folgender Kausalnexus: Cognitio intuitiva → cognitio abstractiva prima → habitus → cognitio abstractiva secunda oder recordativa[2]).

Mitten in diesen eingehenden Erörterungen äußert er ganz unvermittelt ein Bedenken, das hier nur wie das kurze Aufflackern einer neuen Idee, die er zunächst wieder fallen läßt,

---

1) Sent. II. q. 15. G: „Si dicas, quod ex cognitione intuitiva perfecta frequenter elicita potest generari habitus sicut ex cognitione abstractiva frequenter elicita, ergo non oportet ponere cognitionem abstractivam cum intuitiva. H: Respondeo, quod ex nulla cognitione intuitiva, sensitiva vel intellectiva, potest generari habitus. Quia si sic, aut ille habitus inclinat ad cognitionem abstractivam aut intuitivam. Non ad abstractivam, propter causam jam dictam, quia sunt alterius speciei. Habitus[1] autem solum inclinat ad actus eiusdem speciei cum illis ex quibus generatur. Nec intuitivam, quia nullus experitur, quod magis inclinetur ad cognitionem intuitivam post talem cognitionem frequenter habitam, quam ante omnem cognitionem intuitivam. Quia sicut prima cognitio intuitiva non posset naturaliter causari sine existentia objecti et praesentia, ita nec quaecunque alia, nec plus inclinatur ex tali cognitione frequenti quam in principio.

J: Sed de cognitione abstractiva aliud est, quia post primam cognitionem intuitivam habitam experitur quis, quod magis inclinatur ad intelligendum illam rem quam prius vidit, quam ante omnem cognitionem intuitivam. Sed hoc non potest esse per habitum generatum ex cognitione intuitiva, ut probatum est. Ergo generatur ex cognitione abstractiva simul existente cum intuitiva cognitione, et respectu illius cognitionis est cognitio intuitiva causa partialis, licet non respectu habitus generati per talem cognitionem abstractivam." Vgl. ferner ibid. HH, PP.

1 Habitus — generatur, ergänzt nach A.

2) Ibid. J: „Sic igitur ponendo[1] cognitionem intuitivam habere secum semper necessario abstractivam incomplexam, dubium[2] est, a quo causatur ista abstractiva, et dico, quod iste est processus, [quod] cognitio intuitiva est causa partialis illius abstractivae et illa abstractiva erit causa partialis respectu habitus sic inclinantis ad aliam cognitionem abstractivam consimilem illi cognitioni, ex qua generatur habitus sic inclinans. Et tunc intellectus formato hoc complexo „haec res, cuius est haec cognitio abstractiva incomplexa, fuit", potest virtute illius cognitionis intuitivae [scil. imperfectae] incomplexae evidenter assentire, quod haec res fuit."

1 Sic igitur ponendo A/Tenendo B. 2 dubium — processus A/tunc B.

erscheint, aber später offenbar eine Modifikation seiner Theorie bewirkt hat. Mit einem „Aliter potest dici" wirft Ockham den Gedanken herein, daß die Bildung des Habitus aus der cognitio intuitiva doch möglich sei und man die Annahme einer die letztere begleitenden cognitio abstractiva prima überhaupt verwerfen könne. Der erste und für seinen Standpunkt schwerwiegendste Grund ist, daß für die Annahme der cognitio abstractiva prima jede Erfahrungsgrundlage fehle: „nullus experitur, quod simul et semel cognoscat unam et eandem rem intuitive et abstractive . . . imo potius experitur homo oppositum, maxime cum istae cognitiones habeant aliquas conditiones oppositas." (Sent. II. q. 15. K). Als zweiten Grund nennt er, daß, wenn diese notitia abstractiva prima bei Nichtgegebensein des Objekts bleibt (worin ihr wesentliches Merkmal besteht), sie mit der notitia abstractiva secunda zusammenfalle, weil sie dann ebenfalls zu Urteilen über Gewesenes führen würde. Das reißt natürlich eine Lücke in die bisherige Gliederung der Erkenntnis, denn dadurch wird bei der im ganzen ersten Sentenzenbuch wie in den vorhergehenden Teilen des zweiten sorgsam durchgeführten Trennung unserer assertorischen Urteile über Tatsachen von den problematischen Urteilen letzteren jede Grundlage entzogen. Darum kümmert sich Ockham hier jedoch noch nicht, und ohne jede Rücksicht darauf sucht er dann auch noch zu zeigen, wie der die notitia abstractiva secunda kausierende Habitus aus intuitiven Erkenntnissen entstehen könne, „minus enim inconveniens apparet, quod habitus inclinans ad cognitionem abstractivam generetur ex cognitione intuitiva tanquam causa partiali, quam quod cum intuitiva maneat semper cognitio abstractiva generativa habitus, cum[1]) hoc non experiamur, sed oppositum, scilicet, quod non sunt simul." (Sent. II. q. 15. L). Mit diesem schroffen Widerspruch gegen das bisher Gesagte bricht die Erörterung ab. Druck B, dessen Text in diesen Seiten offenbar durch Umstellung besonders verderbt ist, schließt hier unvermittelt eine kurze Bemerkung über die Unterschiede der cognitio intuitiva perfecta und imperfecta an und verfolgt dann den ersten Gedankengang weiter. Die Handschrift A dagegen, die in der Textfolge auch sonst in dieser Quästio von B verschieden ist, lenkt nicht weniger unvermittelt mit den Worten „Sed tenendo aliam viam" wieder zu der ursprünglichen Theorie zurück.

Aber auch bei ihr hat es schließlich doch nicht sein Bewenden

1) cum — simul nach A.

gehabt. Noch in der gleichen Quaestio muß Ockham zugeben, daß die notitia abstractiva prima mehr voraussetze als die Wahrnehmung, nämlich einen Habitus, der an Stelle der traditionellen species nach der Wahrnehmung im Intellekt zurückbleibe[1]). In der nächsten Quaestio kommt ihm noch ein neues Bedenken: Woher stammt der Habitus, auf dem unsere Erinnerungsvorstellungen, die cognitiones abstractivae secundae, beruhen? Gegen seine Zurückführung auf die notitia abstractiva prima, die er bisher für richtig gehalten hat, läßt sich derselbe Einwand erheben wie gegen eine Erklärung aus der notitia intuitiva: Ein Habitus kann immer nur Akte verursachen, die denen ähnlich sind, aus welchen er selbst entstanden ist. Also kann aus der notitia abstractiva prima nicht ein Habitus zur notitia abstractiva secunda sich bilden, da ersterer der für letztere wesentliche Zeitindex fehlt. Also, folgert Ockham weiter, muß es einen anderen Habitus geben, der Grundlage der Erinnerungsvorstellungen sein kann. „Sed a quo generatur ille habitus?" B hat darauf nur die, schwerlich vom Autor stammende, dunkle Antwort: „Responsio huius patet per supradicta." A aber fährt nach der Frage fort: „respondeo in quarto" — und ein wohl dem Schreiber zu dankender Zusatz präzisiert diesen Verweis dahin: „in ultima quaestione quarti" (Sent. II. q. 16. JJ).

Gemeint hiermit ist die q. 12 des vierten Buches, mit der dieses in A schließt. Ockham nimmt hier im Zusammenhang des Problems der Memoria die Frage der Erinnerungsakte nochmals auf. Wiederum aber enthalten die Texte von A und B in sich und im Verhältnis zueinander wesentliche Widersprüche. Ihnen nachzugehen, erscheint jedoch zwecklos, solange ungeklärt ist, wie viele davon auf bloßen Überlieferungsfehlern beruhen. Immerhin zeigen die in beiden Formen übereinstimmenden Teile eine eindringendere Analyse des Erinnerns, als sie Ockham bisher geboten hatte. Der actus recordandi wird hier nach dem Vor-

1) Sent. II. q. 15. Q: „Secunda conclusio est, quod ad habendum notitiam abstractivam oportet necessario ponere aliquid praevium praeter objectum et intellectum.... habita cognitione intuitiva aliquid relinquitur in intellectu, ratione cuius potest in cognitionem abstractivam et prius non potuit.... R: Tertia conclusio est quod illud derelictum non est species, sed habitus. Hoc probatur, quia illud quod derelinquitur ex actibus, sequitur actus. Species autem non sequitur actus, sed praecedit, ergo etc. ... Item omnia illa, quae possunt salvari per speciem, possunt salvari per habitum et[1] non econverso. Ergo habitus requiritur et species superfluit."

1 et non econverso nach A.

gang von Duns Scotus[1]) von der cognitio abstractiva prima zunächst dadurch unterschieden, daß jeder Akt der Erinnerung nicht das einfache Vorstellen des früher gegebenen Objekts ist, sondern zu diesem noch die Zeitbestimmung, die der bloßen inkomplexen Vorstellung des Objekts nicht inhärieren könne, als Aussage hinzutreten muß. Der actus recordandi ist also stets ein Urteilsakt, ein actus complexus, und als solcher abstrakt (Sent. IV. q. 12. Q). Sein Totalobjekt ist demgemäß „quoddam complexum" wie z. B. „hoc vidi ibi" oder „hoc audivi ibi". Neben dem in ihm ausgesprochenen Zeitmoment ist aber, wie Ockham betont, das andere Partialobjekt des Erinnerns nicht der mit dem „hoc" bezeichnete Sachverhalt, sondern stets mein eigener Akt, in dem ich diesen Sachverhalt erkannt habe[2]). Daher ist z. B. ein Urteil wie: „Magister in disputando clamavit et sedit in cathedra" nicht eine recordatio im eigentlichen Sinne, sondern eine evidente Folgerung aus dem eigentlichen, als Gegenstand der Selbstwahrnehmung unmittelbar gewissen Erinnerungsakt: „Audivi magistrum tunc disputare etc." Der Gültigkeitsanspruch der Tatsachenwahrheiten über Vergangenes gründet sich also nicht mehr auf die Erinnerungsvorstellung ihres Inhalts, sondern auf die Erinnerung an den früheren eigenen Wahrnehmungsakt dieses Inhalts.

In Konsequenz dieser Erwägungen erweitert und spaltet Ockham den Begriff der Memoria: Einmal ist sie: „potentia habens aliquem habitum vel qualitatem derelictam ex actu praeterito, virtute cuius potest talis potentia in aliquem actum consimilem et eiusdem rationis cum actu praeterito, qui quidem actus praeteritus aliquid requirit ad suum esse, quod non coexigitur ad esse secundi actus, puta objectum extra." (Sent. IV. q. 12. J). Diese Memoria, bei der von einem Zeitindex keine Rede ist, findet sich sowohl im Intellekt wie in den sinnlichen

1) Vgl. Report. Paris. IV. d. 45. q. 3. n. 3; ebenso auch Peter von Olivi, vgl. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis, S. 39.

2) Sent. IV. q. 12. H: „Objectum partiale est actus recordantis praeteritus et potest esse actus intuitivus et abstractivus in intellectu vel in potentia sensitiva vel actus appetendi in voluntate vel appetitu sensitivo. Non enim objectum partiale immediatum est actus alterius a recordante, puta actus legendi vel disputandi vel scribendi alterius hominis et de talibus non recordor nisi quatenus me recordor audivisse vel vidisse eum talia facere" (nach der Fassung von A). Vgl. Duns Op. Ox. IV. d. 45. q. 3. n. 4: „...non enim recordor ejus quod est *te sedisse*, nisi quia recordor me vidisse, vel nosse te sedisse." Ferner ibid. n. 6; Report. Paris. IV. d. 45. q. 3. n. 4.

Vermögen. Sie ist die Quelle aller der Vorstellungen, die Ockham ursprünglich als die cognitiones abstractivae primae jede Außen- und Selbstwahrnehmung psychologisch unvermittelt hatte begleiten lassen. Er hat hier offenbar das Bedenken, daß sich aus intuitiven Erkenntnissen kein Habitus bilden könne, endgültig fallen gelassen. Demgemäß stellt sich der oben geschilderte Kausalnexus des Erkennens jetzt in folgender Weise dar: notitia intuitiva → habitus → notitia abstractiva prima. Hiermit aber bricht er ab. Die notitia abstractiva secunda, der actus recordandi, gehört nicht mehr in diesen Zusammenhang, weil er jetzt primär als Erinnerung an den eigenen Akt gedeutet wird, eine solche aber bei dieser uneigentlichen Form der Memoria, die auch in den sinnlichen Vermögen bereits vorhanden ist, nicht angenommen werden kann, weil kein Sinn den eigenen Akt auffaßt[1]).

Diese notitia abstractiva secunda hat ihren psychologischen Ort jetzt vielmehr in der anderen Form der memoria, der memoria proprie dicta. Diese definiert Ockham als die Potenz, „quae potest in actum recordandi proprie dictum mediante habitu generato ex actibus praeteritis, non quidem incomplexis, sed complexis, puta ex istis „intelligo me nunc audire vel[2]) videre hoc." Ex istis vel consimilibus generatur habitus alius ab habitu generato ex actibus incomplexis intuitivis vel abstractivis, et mediante tali habitu cognosco postea evidenter per actum recordandi, quod hoc vidi et hoc audivi". (Sent. IV. q. 12. J)[3]). Ein besonderer Habitus also ist es, auf dem die notitiae abstractivae secundae beruhen, der von dem Habitus der erstgenannten Memoria ausdrücklich unterschieden ist. Er bildet sich, den neuen Feststellungen über den Urteilscharakter der Erinnerungsakte entsprechend, aus Urteilen, und zwar — wie die memoria proprie dicta überhaupt — nur im Intellekt[4]). Diese Urteile setzen — da sie sämtlich Aussagen über Tatsachen des eigenen Seelenlebens sind — intuitive Erkenntnisse voraus, sind aber selbst, als Urteile, notitiae abstractivae. Insofern kann also Ockham

1) Sent. IV. q. 12. J: „nullus sensus percipit proprium actum."
2) A: vel non videre.
3) Nach der Fassung von A.
4) Ibid: „Probatum est prius, quod [intellectus] intuitive videt actum suum et potest tunc cognoscere evidenter quod actus suus est, et ex illo actu composito[1] evidenti generatur habitus suus[2] ad cognoscendum evidenter, quod iste actus fuit, et ille est actus recordandi."

1 B: complexo 2 B: habitus inclinans.

(ibid. Q) schließlich sagen, daß der actus recordandi = cognitio intuitiva imperfecta = complexum = cognitio abstractiva ist. Zu beachten ist dabei, daß evident uns nur die Erinnerung an den eigenen Akt ist. Dessen Inhalt dagegen wissen wir nur „certitudinaliter“[1]). Die Gedankenentwicklung mündet also auch hier in eine Reduktion des schließlich als weniger sicher gedeuteten Überzeugungsgefühls, das die actus recti begleitet, auf die unmittelbare Evidenz der *„reflexion“*.

Wenn wir jetzt noch einen Blick auf die Theorie der abstraktiven Erkenntnis werfen, wie sie sich in den Quodlibetis und gelegentlichen Bemerkungen der Logik darstellt, so erhalten wir ein ganz verändertes Bild. Ockham geht hier in völliger Nichtachtung seiner Ausführungen im Sentenzenkommentar einen anderen, kürzeren Weg. Das vorstellungsmäßige Moment in der abstraktiven Erkenntnis tritt hier von vornherein völlig zurück gegenüber dem begrifflichen, wie die einführenden Darlegungen, welche er in Quodlibet I. q. 13 gibt, zeigen. Nachdem er dort die notitia intuitiva als die cognitio simplex und propria singulari seiner ursprünglichen Auffassung gemäß gekennzeichnet hat, charakterisiert er die unmittelbar auf sie folgende abstraktive Erkenntnis, also die bisherige notitia abstractiva prima, mit folgenden, die wesentlichen Bestimmungen des Sentenzenkommentars negierenden Worten: „Tertio dico, quod cognitio prima abstractiva primitate generationis et simplex non est cognitio propria singularis, sed est cognitio communis aliquando, imo semper[2]).“ Daß sie keine cognitio propria ist, begründet er im Sinne seiner früheren Ausführungen über die Unmittelbarkeit der Arterkenntnis (s. o. S. 64) im Folgenden damit: „quia non habetur cognitio propria simplex de aliquo singulari pro tempore, pro quo non potest haberi cognitio eius specifica.“ Eine solche aber sei nicht immer vorhanden, wie er an dem landläufigen Beispiel des „veniens a remotis“ erläutert, nach dessen Wahrnehmung man nur urteilen könne, daß dort irgendein ens komme. „In illo casu cognitio abstractiva, quam habeo primo primitate generationis (also die auf die notitia intuitiva unmittelbar folgende) est cognitio entis et nullius inferioris, et per consequens non est conceptus specificus nec est conceptus proprius singularis.“ Schon aus diesen Worten erhellt der prinzipielle Unterschied zu seinen früheren Ausführungen.

1) Vgl. Sent. II. q. 25. Y; s. u. S. 135 Anm. 2.
2) Die letzten drei Worte fehlen in B.

Hatte er doch dort durchgängig die cognitio abstractiva prima als eine cognitio in se von dem begrifflichen Erkennen wohl unterschieden, während er sie hier, wie man sieht, als eine cognitio in conceptu faßt.

Eine cognitio communis aber sei sie deshalb, weil keine einfache abstraktive Erkenntnis Abbild eines einzigen Objekts sei, sondern notwendig auch aller diesem sehr ähnlichen übrigen Objekte, überdies von keinem Einzelobjekt allein kausiert werde[1]). Von der wesentlichen Übereinstimmung des Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalts, die im Sentenzenkommentar immer wieder hervorgehoben wurde, ist also hier so wenig die Rede wie von der cognitio in conceptu simplici proprio. Nur einfache Allgemeinbegriffe sind es jetzt, die auf die Wahrnehmung unmittelbar folgen. Die sich hier sofort aufdrängende Frage, wie wir denn auf Grund einer Wahrnehmung schon diese zu bilden vermögen, läßt sich wiederum nur mit dem Hinweis auf die von Ockham von Anbeginn an festgehaltene These beantworten, daß Artbegriffe und die allgemeinsten Begriffe wie ens und aliquid durch Abstraktion aus einer Wahrnehmung gewonnen werden können[2]). Im Sinne dieser Theorie sagt Ockham in der Logik, daß man bei der Erkenntnis eines Menschen diesen erst sinnlich, dann intellektuell wahrnimmt, darauf sofort eine allgemeine Erkenntnis vom Menschen überhaupt hat, die conceptus, intentio oder passio heißt, und dabei zugleich weiß, daß dieser Mensch irgend etwas ist, dagegen für die Bildung des Gattungsbegriffs die Wahrnehmung anderer Lebewesen erfordert wird. Um also den genannten „venientem a remotis" sofort als ein Lebewesen erkennen zu können, ist notwendig, daß man diesen Begriff animal schon auf Grund früherer Wahrnehmungen gebildet hat, sonst würde man ihn nur unter dem Begriff des „aliquid" subsumieren können[3]).

---

1) Vgl. auch Quodl. V. q. 7: „Quarto dico, quod intellectus noster de nulla creatura potest habere aliquem talem conceptum simplicem et proprium sine visione creaturae nec cum omni visione. Et hoc quia quaelibet talis cognitio sive conceptus aequaliter est similitudo et repraesentat omnia individua simillima. Et ita non plus est conceptus proprius unius quam alterius. Ergo nulla talis cognitio est propria singulari, sed quaelibet est universalis."

2) Vgl. auch Quodl. IV. q. 18: „... conceptus speciei potest abstrahi ab uno individuo."

3) Log. III, 2. cap. 29: „...iste est processus, quod primo homo cognoscitur aliquo sensu particulari. Deinde idem homo cognoscitur ab intellectu, quo cognito habetur una notitia generalis et communis omni

In all diesen Begriffen haben wir also, wie Ockham hervorhebt, immer nur allgemeine Erkenntnisse. Wie aber sind dann Urteile über bestimmte individuelle Objekte zu erklären? Was ist es für eine abstraktive Erkenntnis, die unseren, bei Nichtgegebenheit des Wahrnehmungsgegenstandes auftretenden Fragen — wie der früher genannten, ob Sokrates wohl weiß ist — und allen Aussagen über Vergangenes zugrunde liegen? Auch diese Erinnerungsvorstellungen deutet Ockham jetzt ins Begriffliche um. Der Wahrnehmung eines individuellen Gegenstandes, sagt er, folgt primär — zeitlich, „primitate generationis" — eine Vielheit von einfachen allgemeinen Begriffen der einzelnen Wahrnehmungsbestandteile, z. B. der Farbe, Größe, Gestalt usw., welche als solche jeder für sich keine ausschließliche Beziehung auf dieses eine Objekt besitzen. Zusammen aber bilden sie einen zusammengesetzten Begriff, welcher in dieser individuellen Kombination partikulär ist und nur diesem einen Wahrnehmungsgegenstand eignet, eine „cognitio abstractiva composita ex simplicibus". Diese ist jetzt das principium recordationis. Sie entspricht also der notitia abstractiva secunda des Sentenzenkommentars. Wenn ich einen solchen zusammengesetzten Konzept habe, so erinnere ich mich durch ihn an seinen Gegenstand z. B. Sokrates[1]). „Sed", so fährt Ockham fort, „si circumscribis omnes conceptus simplices praeter unum, non plus recordor de Socrate per illum, quam de alio homine sibi simillimo. Unde possem recordari me visum habuisse de homine, sed utrum Plato sit vel Socrates nescio. Et ideo notitia simplex abstractiva non est propria simpliciter, sed composita bene potest esse propria."

homini. Et illa cognitio vocatur conceptus, intentio, passio, qui conceptus communis est omni homini, quo existente in intellectu statim intellectus scit quod homo est aliquid sine discursu. Deinde apprehenso aliquo animali alio ab homine vel aliis animalibus elicitur una notitia generalis omni animali et ista notitia generalis est communis omni animali et vocatur passio seu intentio animae sive conceptus communis omni animali." Vgl. Quodl. I. q. 13: „Ad aliud de veniente a remotis dico, quod judico illud esse animal, quia prius habeo conceptum animalis, qui conceptus est genus.... Unde si prius non haberem conceptum generis animalis, nihil judicarem nisi quod hoc visum est aliquid."

1) Quodl. I. q. 13: „Ad tertium dubium dico, quod videndo aliquid habeo aliquam cognitionem abstractivam propriam, sed illa non est simplex sed composita ex simplicibus. Et ista notitia composita est principium recordationis, quia per hoc recordor de Socrate, quia vidi eum formatum sic vel sic figuratum, sic coloratum, talis longitudinis, latitudinis et in tali loco. Et per illud compositum[1] recordor me vidisse Socratem."

1 B: per illum conceptum/A: per illum compositum conceptum.

Das scheint, sofern sich nicht noch andere handschriftliche Quellen finden, das letzte Wort gewesen zu sein, das Ockham zu dem Problem des abstraktiven Erkennens gesprochen hat. Es ist aber nicht gesagt, daß damit für ihn alle seine früheren Erörterungen ihre Geltung verloren haben. Wenigstens sind die psychologisch zweifellos eindringenderen Darlegungen über das Erinnern aus dem vierten Buch des Sentenzenkommentars hiermit wohl vereinbar, ja geradezu zur Ergänzung notwendig. Denn dem zusammengesetzten Individualbegriff fehlt an sich eben die zeitliche Bestimmtheit, das ihn begleitende „Gefühl der Erinnerung", wie man es gelegentlich genannt hat[1]), das ihn eben als Erinnerung vor jedem anderen Begriff oder Vorstellung auszeichnet und das Ockham, es als Urteil deutend, in der letzten Lösung des Sentenzenkommentars als die Erinnerung an den eigenen früheren Eindruck charakterisiert hatte. Indem diese aber für ihn stets evident ist, findet die Möglichkeit der Unrichtigkeit oder Ungenauigkeit der Erinnerung in der Fassung der Vorstellung des erinnerten Sachverhalts als eines zusammengesetzten und daher entsprechend der größeren oder geringeren Vollständigkeit variablen Begriffs eine bessere Erklärung als sie die notitia abstractiva secunda des Sentenzenkommentars, dieser einheitliche, der Wahrnehmung ähnliche Akt, bieten konnte.

B. Der Begriff.

Erst die zweite Gruppe abstraktiven Erkennens, das aus dem Zusammenhang der Einzelobjekte einzelne ihnen mit anderen gemeinsame Züge heraushebt (Sent. prol. q. 1. TT; ibid. Z) und in einem Akt zusammenfaßt, das begriffliche Erkennen, stellt Ockham unmittelbar vor die neuen Aufgaben, welche er sich mit seiner Kritik der bisherigen Metaphysik selbst geschaffen hatte. Richtpunkte für den Neuaufbau waren der empirische Befund, den die deskriptive Zergliederung unserer Erkenntnisakte bot, einerseits, und die Zwecke, welche die neue Theorie erfüllen sollte, andererseits.

Mit der Umschichtung der Objektwelt, mit der Ausmerzung der allgemeinen Ideen oder Begriffe aus dem Bereich des — irgendwie — objektiv Gegebenen hatte die gesamte Begriffserkenntnis zunächst ihren Gegenstand verloren. Sie hing in der Luft. Nicht nur die Frage der Möglichkeit ihrer Geltung

1) Vgl. Windelband, Über die Gewißheit der Erkenntnis S. 87ff.

war offen, sondern auch ihre spezifische Form war problematisch geworden. Beides forderte neue Aufhellung. Ockhams Lösungen schwanken; zunächst tastet er gleichsam die verschiedenen Möglichkeiten ab. Alles ist noch in Bewegung, mehrfache nebeneinander laufende Ansätze, auch Rückzüge, endlich doch allmählich deutlicher, fester werdend eine Entwicklung der Gedanken in einer Richtung, die nur auch — wie eben sein ganzes philosophisches Werk — nicht zum Abschluß gekommen ist.

Dieser anfängliche Wechsel des Standpunktes in den erkenntnistheoretischen Fragen, die durchgängig eng verflochten mit dem theologischen Hauptproblem auftreten, bleibt naturgemäß nicht ohne Einfluß auf die theologischen Lösungen, wie auch umgekehrt diese auf die erkenntnistheoretischen Gedankengänge wirken, und so erhält die Darstellung etwas Flackerndes, Unentschiedenes und oft eine Unübersichtlichkeit, die zu mannigfaltigen Mißverständnissen zu seiner Zeit und später Anlaß gegeben hat, zumal man erst in neuester Zeit den Versuch einer zeitlichen Tiefengliederung nicht nur seines Hauptwerkes, sondern auch seiner übrigen Schriften gemacht hat. Selbstverständlich wird letzte Klarheit über den Weg dieser Entwicklung erst auf Grund einer exakten philologisch-kritischen Betrachtung des gesamten überlieferten Handschriftenmaterials gewonnen werden können.

Das Problem des Begriffs[1]) ergibt sich für Ockham aus dem Problem der Gültigkeit allgemeiner Urteile, insbesondere der notwendigen Urteile, deren Glieder zunächst und unmittelbar nicht empirisch gegebene Einzelobjekte bedeuten. Als mentale Korrelate der in sprachlich formulierten Urteilen enthaltenen Glieder treten die Begriffe, wie die intentiones überhaupt, naturgemäß in ein nahes Verhältnis zu den Worten. Aber die besondere Auffassung vom Wort als dem willkürlichen Zeichen tritt hinwiederum trennend zwischen beide und scheidet die Worte als beliebig variabel überhaupt aus dem eigentlichen Geltungsbereich aus. Die einfache Frage ist nun: Was muß der Begriff in dieser seiner Eigenschaft als „Bedeutung" des Wortes sein, um die Gültigkeit der Urteile erklären und garantieren zu können? Für die traditionelle Theorie war die Geltung auch der Allgemeinbegriffe durch die Hypothese der Gleichheit von Begriff

1) Wir halten es für zweckmäßiger im Hinblick auf die historischen Wirkungen, diese weitere Fassung des Universalienproblems, dessen Sonderbetrachtung mehr für retrospektive Untersuchungen notwendig ist, zu wählen.

und realer Wesenheit vermittelst der Verdinglichung des Begriffs und der Rationalisierung des Dinglichen gestützt. Diese war gefallen, und nun erhob sich wiederum das Problem: „Quomodo possibile est aliquid esse commune et universale ?“ (Sent. I. d. 2. q. 6. Q)[1]).

Vor Darstellung ihrer Beantwortung sei eine allgemeine Frage kurz berührt. Was ist denn überhaupt, auch in den partikulären Urteilen, Subjekt und Prädikat? Daß das subjici und praedicari Sache der intentiones als signa ist, ist nämlich eine Antwort, die Ockham nicht von Anfang an mit Sicherheit gegeben hat.

Zu Beginn des Sentenzenkommentars verweist er vielmehr auf eine Ansicht, welche die extramentalen Objekte selbst als Subjekt oder Prädikat des Urteils faßt. Er sagt ausdrücklich (Sent. prol. q. 1. QQ), daß praedicabile entweder eine vera res extra animam oder ein conceptus tantum habens esse objectivum sein kann und stellt (ibid. q. 2. Y) als mögliche Prädikate Gottes die Res — „si res possit praedicari“ — und die Konzepte gegenüber[2]). Dabei fügt er hinzu: „Totum quod dicitur de praedicatione rei in divinis, debet intelligi secundum illam opinionem, quae ponit, quod intellectio non est subjectum nec praedicatum propositionis, sed objectum intellectionis. Quam opinionem reputo probabilem.“

Nähere Angaben, wie er sich diese realistische Theorie im einzelnen gedacht hat, gibt Ockham nicht. Am wahrscheinlichsten ist noch, daß er hierbei an die scotistische Doktrin gedacht hat, die ihm am nächsten stand. Diese Praedicatio rei de re hatte u. a. bereits Johann von Salisbury mit Berufung auf Aristoteles verteidigt und früher schon Pseudo-Hrabanus und dann Abaelard u. a. bekämpft. Das „Wie“ ist für unsere nicht retrospektive Betrachtung in diesem Falle auch unwesentlich. Aber daß Ockham in seinen Anfängen überhaupt noch zwischen einer realistischen und einer konzeptualistischen Konstruktion ernsthaft geschwankt hat, ist für die Feststellung der die Entwicklung seiner Systematik vorwärtstreibenden Kräfte,

1) Vgl. ibid. S: „conceptus mentis, qui est universalis...nec de se nec per quamcumque potentiam potest esse hic lapis, quamvis possit vere praedicari de eo, non pro se sed pro re extra.“

2) Ebenso Sent. prol. q. 1. QQ: „Tertio dico quod veritates necessariae, in quibus res praedicatur — si res praedicari possit — ... sunt evidenter cognoscibiles virtute talis notitiae, quia si res praedicatur non potest esse nisi res, quae realiter deus est...“ Ibid. DDD: „...termini primae propositionis [deus est deitas] sunt res in se, si res possit praedicari, vel aliae intentiones animae, quas viator habere non potest..“

wenn auch vorerst nur negativ, von Bedeutung. Denn man wird annehmen müssen, daß trotz der im Sentenzenkommentar festzustellenden Weiterentwicklung seine metaphysische Grundkonzeption in ihren entscheidenden Zügen auch bezüglich der schon vor Ockham (z. B. bei Durand u. ö.) sich findenden These von der ausschließlich singulären Existenz alles Substantiellen von Anfang an feststand. Demgemäß hätten wir hier eine Phase seines Denkens vor uns, in der die Signifikationstheorie und Suppositionslogik noch nicht akzeptiert war und er es auf seiner Position noch für möglich gehalten hat, mit irgendeiner Form der alten Erkenntnistheorie auszukommen. Dadurch rückt auch der gerade am Anfang häufige Gebrauch des „Terminus" in ein ganz anderes Licht, der bislang vorwiegend als eine Konsequenz suppositionslogischer Gedankengänge betrachtet wurde. (Wir kommen hierauf noch ausführlich zu sprechen.) Man wird ferner jetzt nicht mehr zugeben können, daß die Suppositionslogik der eigentliche „Schlüssel" zum ockhamistischen System sei, wie es Hermelink[1]) im Anschluß an die Prantlschen Hinweise behauptet hat[2]). Vielmehr hat das System in seinen Grundzügen (einschließlich des sogenannten „Terminismus") wohl bereits festgestanden und Signifikationstheorie wie Suppositionslogik wurden von Ockham erst als erkenntnistheoretische und als logische Deutung, die den sich ergebenden Konsequenzen und Problemen am besten gerecht wurde, übernommen, als er die Praedicatio rei de re beiseite schob und sich für die konzeptualistische Ansicht entschied. Nach dieser waren Glieder (termini) der mentalen Urteile intentiones, d. h. Vorstellungen oder Begriffe. Hier erhob sich nun zunächst das — in Ockhams Darstellung im besonderen auf die Universalien zugespitzte — Problem: Was ist der Konzept, wenn er, als natürlicher Universalbegriff, den metaphysischen Voraussetzungen gemäß keinesfalls etwas außerhalb der Seele Wirkliches ist noch zur Wesenheit irgendeiner Substanz gehört[3])? Das ist eine Frage nach der Seinsart des Konzepts. Ihre Beantwortung aber wird ent-

1) Theol. Fakultät in Tübingen, S. 92f.

2) Vgl. auch die von Scheel, Luther I, § 15, Anm. 83, auch 48, aus anderen Gründen hiergegen erhobenen Einwände.

3) Vgl. Sent. I. d. 2. q. 8. Q: „Hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocunque modo extra animam. Sed omne illud, quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua, est in mente vel subjective vel objective. Et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cuiuslibet substantiae."

scheidend beherrscht von dem Bestreben, die reale Gültigkeit der Konzepte zu erklären. Letzteres will natürlich nicht besagen, daß wir hier vor einer quaestio juris stehen. Denn die Rechtmäßigkeit der begrifflichen Erkenntnis ist prinzipiell nicht in Zweifel gezogen. Die Frage zielt vielmehr auf das „Wie" dieser Erkenntnisse. Sie ist eine erkenntnistheoretische quaestio facti, deren Lösung zwar mit den psychologischen Möglichkeiten in Einklang stehen muß, welche aber nicht allein durch eine psychologische Untersuchung beantwortet werden kann, da ihr Zweck nicht allein die Aufhellung der psychologischen Struktur der Konzepte ist. Ihr Sinn ist vielmehr: Wie müssen wir uns die Konzepte gestaltet denken, um ihre in der Wissenschaft allgemein anerkannte objektive Gültigkeit verstehen zu können?

In der Fassung der Logik (I. cap. 12) stellt sich das Problem so dar: Der Konzept als Glied (terminus) der einer propositio vocalis korrespondierenden propositio mentalis ist erstens, als intentio, aliquid existens in anima. Dies ist die selbstverständliche Konsequenz aus der Leugnung jeglicher extramentalen Realität des Allgemeinen. Zweitens ist dieses existens in anima signum rei und — fügen wir hinzu — sofern es sich um Allgemeinbegriffe handelt: praedicabile de pluribus. Das ist zunächst ein Postulat, der der Signifikationstheorie entlehnte Ausdruck seiner erkenntnistheoretischen Funktion. Aufgabe ist, die Möglichkeit, daß ein existens in anima signum und praedicabile de pluribus, d. h. Repräsentant einer bzw. mehrerer objektiven Res ist, nachzuweisen.

Die nächste Bestimmung, daß der Konzept similitudo objecti ist, ist die traditionelle dogmatische Voraussetzung. Die ganze Erkenntnis von der ersten „*impression*" (notitia intuitiva) bis zur allgemeinsten „*idea*" (conceptus entis) läuft „naturaliter", also naturnotwendig, nach dem Abbildschema ab, wobei die einzelnen Glieder der Reihe als in Kausalrelation zueinander stehend gedacht sind[1]). (Über die Bedeutung der similitudo s. u. S. 103 ff.).

1) Sent. II. q. 25. O: „Ad aliud dico quod universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum ... Exemplum: aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines abstrahit ab eis albedinem in communi, ut est species, et non est aliud nisi quod illae duae notitiae incomplexae terminatae ad albedinem in singulari sive intuitivae sive abstractivae causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam distinctam ab illis, quae producit talem albedinem in esse objectivo, qualis prius fuit visa in esse subjectivo sine omni activitate intellectus vel voluntatis, quia talia naturaliter causantur." — Sent. I. d. 2. q. 7. CC: „Ad septimum dico,

Dieses existens in anima, das signum und similitudo rei ist, läßt nun nach Ockhams Meinung verschiedene Hypothesen über die Möglichkeit seiner Einordnung in den engen psychologischen

quod natura occulte operatur in universalibus: non quod producat ipsa universalia extra animam tanquam aliqua realia, sed quia producendo cognitionem suam in anima quasi occulte saltem immediate vel mediate producit [ea] illo modo, quo nata sunt produci. Et ideo omnis communitas isto modo est naturalis et a singularite procedit." Wenn Ockham im 1. und 2. Buch der Sentenzen gelegentlich die Begriffsbildung ein Werk des intellectus agens nennt (z. B. Sent. II. q. 15. SS: „Et quando dicit quod intellectus agens facit universale in actu, verum est, quod facit quoddam esse fictum et producit quendam conceptum in esse objectivo qui terminat eius actum qui tamen habet esse objective et nullo modo subjective..." oder ibid. q. 16. J: „intellectui competit ista actio, scil. abstrahere." Nach der Fassung von A), so folgt er dabei nur noch dem Namen nach der traditionellen Lehre. Duns hatte schon die Trennung in intellectus agens und possibilis als eine distinctio formalis gedeutet (Op. Ox. II. d. 3. q. 11. n. 5). Ockham dagegen hebt sie ganz auf: „Dico quod intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re et ratione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa, quia intellectus agens significat animam connotando intellectionem procedere ab anima active, possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem recipi in anima. Sed idem omnino est denominatum ab istis scil. agens et recipiens." Nach der Fassung von A. Druck B hat hier am Schluß: „idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem." (Sent. II. q. 24. Q; vgl. Sent. I. d. 3. q. 6. DD). Es ist die reine, mit der Gleichförmigkeit einer natürlichen Ursache erfolgende, geistige Reaktivität gemeint, die automatisch wirkt, sobald ein Objekt gegeben ist. Sie tritt nicht nur beim begrifflichen Erkennen in Funktion, sondern auch bei jeder intellektuellen Wahrnehmung, bei der nur insofern von einer „Abstraktion" gesprochen werden kann, als sie eben als intellektuelle von den materiellen Bedingtheiten der Sinnesorgane frei, d. h. immateriell ist. (Sent. II. q. 15. XX: „Respondeo, quod duplex est abstractio intellectus agentis: Una est causare intellectionem intuitivam vel abstractivam partialiter cum objecto vel habitu praedicto modo, quae scil. intellectio est omnino abstracta a materia, quia immaterialis est in se et habet esse subjective in immateriali. Alia est abstractio, per quam producit universale sive conceptum rei universalem in esse objectivo, sicut alias dictum est.") Das aber, was die Hauptaufgabe des intellectus agens beim inkomplexen Erkennen gemäß den alten Theorien war, daß er aus dem intelligibile in potentia das intelligibile in actu machte, bestreitet Ockham schlechthin. Man könne nur sagen, daß durch ihn das intellectum in potentia zu einem actu intellectum würde. Überhaupt sei alles, was über die Tätigkeit des intellectus agens bei den Phantasmen und dem intellectus possibilis gesagt werde, falsch. (Sent. II. q. 15. TT: „Et quando dicitur quod intellectus agens facit de intelligibili in potentia intelligibile in actu, dico, quod haec propositio non invenitur a Philosopho nec Commentatore, sed ista, quod intellectus agens facit de intellecto in potentia intellectum in actu. Et hoc est verum..." XX: „Et ex hoc patet falsitas illius opinionis, quae ponit, quod intellectus agens habet actionem circa fantasmata et intellectum possibilem per modum depurationis, illustrationis, irradiationis, remotionis, abstractionis et seque-

Rahmen der Zeit zu. Er behandelt diese verschiedenen Auffassungen sowohl im Zusammenhang allgemeiner Erörterungen über den Konzept oder die passio animae wie auch besonders bei Gelegenheit des Universalienproblems.

Durchaus ablehnend steht er zwei Ansichten gegenüber, deren eine den Allgemeinbegriff als species rei, die andere ihn als ein willkürlich festgesetztes Zeichen nach Art der Sprachlaute begreifen will. Letztere erscheint ihm falsch deshalb, weil dann die Begriffe jeglichen objektiven Fundamentes entbehren würden; es gäbe dann keine „natürlichen" Gattungen und Arten mehr. Beliebig könnte man dann z. B. Gott oder irgendwelche extramentalen Substanzen ebenso wie psychische Inhalte oder Akte universalia nennen (Sent. I. d. 2. q. 8. E). Das ist eine klare Absage an den reinen Nominalismus.

Daß für die Spezies in seinem System kein Platz mehr ist, hatte Ockham schon mit dem Beweis ihrer Überflüssigkeit im Erkenntnisprozeß gezeigt, schon dort darauf hingewiesen, was er in diesem Zusammenhang wiederholt, daß jede psychologische Unterbringungsmöglichkeit für sie fehlt, da es gemäß Aristoteles doch eben nur Akte oder Habitus in der Seele gibt (Expos. aur. prooem. libri perierm.). Er fügt hier noch hinzu, daß der Allgemeinkonzept etwas ist, was durch einen Abstraktionsprozeß erkannt wird und durch Abstraktion sich bildet. Die Spezies dagegen entstehe durch psychische Generation (auf Grund der Einwirkung der Objekte) und könne demgemäß nicht durch Abstraktion erkannt werden. Vielmehr würde sie entweder intuitiv „in se" erfaßt werden oder „in alio", d. h. wiederum in einem Konzept, und dann erhöbe sich bezüglich dieses wieder dieselbe Frage und es gäbe einen progressus in infinitum (Sent. I. d. 2. q. 8. C).

Schließlich spreche dagegen, daß die Spezies in der Seele bleiben würde, auch wenn sie nicht denkt, und somit Urteile in ihr vorhanden wären, ohne daß sie denkt (Expos. aur. prooem. libri perierm.).

Man kann nicht sagen, daß diese Gegenargumente alle gleiche Kraft besitzen. Ockham bekämpft hier manches, was er unmittelbar nachher selbst als „probabel" zugibt. Wie er denn auch an einer Stelle (Sent. I. d. 2. q. 8. D) sogar einräumt, daß

---

strationis...") Der ganze Apparat rationalistischer Distinktionen und Subdistinktionen, der schon lange selbst mehr Problem als Erklärung geworden war (vgl. Baeumker, Witelo S. 482ff.), fällt hier in sich zusammen, nachdem ihm die empiristische Grundstellung die metaphysische Basis genommen hatte.

diese Theorie nicht so evident falsch sei wie die Annahme einer objektiven Realität der Universalien. Aber annehmbar ist sie trotzdem nicht für ihn.

Ockham brauchte andere Mittel, um der Schwierigkeiten Herr zu werden. In drei verschiedenen Gestaltungen glaubte er Lösungen des Problems zu erblicken, ohne sich zunächst entscheiden zu können, welches die richtige, endgültige sei.

Sehr eingehend hat er sich, in Anlehnung an augustinische Gedanken, mit der Möglichkeit beschäftigt, den Konzept als ein Fictum, d. h. als etwas rein Vorstellungsmäßiges, einen psychischen „Inhalt" zu fassen, der, obwohl als ein ens rationis auf einer ganz anderen Ebene als die Entia realia gelegen, für diese supponieren, das ihnen Gemeinsame enthalten und kraft solcher Fähigkeit Glied in allen Urteilen über Realien sein soll (Expos. aur. prooem. libri perierm.). Als Analogien zu diesem „esse objectivum" des Konzepts nennt Ockham die Urteile, Schlüsse, auch Phantasiegebilde wie Chimären, mons aureus, artificialia in mente artificis, creaturae in mente divina ante creationem etc., insofern alle darin übereinstimmen, daß ihr esse = cognosci ist[1]). Alles das sind Ficta. Jedoch unterscheiden sich diese Konzepte von den Phantasiegebilden und den leeren Begriffen darin, daß jenen etwas Ähnliches in esse reali entspricht oder entsprechen kann, diesen jedoch nicht. Letztlich ist es die Wahrnehmung, die über die Zugehörigkeit eines Fictum zur ersten oder zweiten Gruppe entscheidet[2]). Die Fähigkeit des Konzeptes, allgemein zu sein und daher für eine Mehrheit von Dingen supponieren zu können, sucht Ockham mit folgender Annahme zu erklären: Der ein reales Objekt wahrnehmende

1) Sent. I. d. 2. q. 8. F; vgl. auch Expos. aur. prooem. libri perierm.: „...universaliter quod passiones animae seu conceptus sunt [ut] propositiones in mente vel syllogismi vel partes earum. Sed posset poni quod talia non sunt qualitates mentis verae nec sunt entia realia existentia subjective in anima, sed tantum sunt quaedam cognita ab anima ita quod esse eorum non est aliud quam ipsa cognosci, vel quaedam ficta secundum modum loquendi aliorum, et possent vocari idola secundum modum loquendi aliquorum."

2) Expos. aur. prooem. libri perierm.: „...Et tunc est distinguendum de fictis, quia quaedam sunt ficta, quibus in re extra non potest consimile correspondere, sicut chymaera et hircocervus et tragelaphus et hujusmodi, quae vocantur ficta communiter. Aliqua dicuntur ficta, quibus tamen in esse reali correspondent vel correspondere possunt consimilia, et hujusmodi vocantur universalia..." cf. Sent. I. d. 2. q. 8. H. In der Logik (II, 14) nennt Ockham chimaera, hircocervus, aber auch vacuum und infinitum „termini ficti".

Intellekt bildet ein ähnliches (consimile) Singulare im „objektiven" Sein, wie der Baumeister sich ein Haus vorstellt, dergestalt daß, wenn dieses Fictum so realiter produziert werden könnte, wie es intellectualiter fingiert wird, es dem zuerst wahrgenommenen Objekt „realiter simile" wäre[1]). Dieses Fictum ist der Konzept. Wir haben somit von einem Objekt ursprünglich drei Arten abstraktiver Erkenntnis, die oben behandelten notitia abstractiva prima und secunda, und die vorliegende abstraktiv-begriffliche Erkenntnis.

Wie sich diese drei zueinander verhalten, insbesondere wie sich die notitia abstractiva prima und die Fictio, welche Ockham hier (Sent. I. d. 2. q. 8. E) schlechtweg mit abstractio identifiziert, voneinander unterscheiden, ist nicht ohne weiteres deutlich. Erstere hat den gleichen Inhalt wie die notitia intuitiva, denn sie bezieht sich, wie wir sahen, auf ein idem singulare numero wie diese. Sie muß demnach als cognitio in se auch die wesentlichen individuellen Züge dieses Objekts widerspiegeln (vgl. auch Sent. I. d. 27. q. 3. J). Bei der Erkenntnis vermittelst des Fictum scheint es sich nach einer anderen Darstellung als der oben genannten ebenso zu verhalten. Das Fictum soll dem Objekt völlig ähnlich sein. Denn es sei ein so getreues Abbild des Objekts, daß es, wenn es real wäre, nur der Zahl nach von ihm verschieden wäre[2]). Diese Bestimmungen sind es, die anscheinend Kugler[3]) veranlaßt haben, das Fictum als anschauliche Einzelvorstellung zu charakterisieren. Aber in dieser Bedeutung würde es doch nicht die Rolle spielen können, die Ockham ihm zugeschrieben hat. Zunächst fiele es mit der zugleich sinnlichen und intellektuellen notitia abstractiva prima, d. h. eine cognitio in conceptu mit einer cognitio in se, völlig zusammen, womit diese immer wiederkehrende Unterscheidung ihren Sinn verlöre. Sodann ist nicht ersichtlich, wie es in dieser individuellen Gestaltung Allgemeingültigkeit für eine Vielheit von Einzeldingen besitzen könne, die doch nicht sämtlich nur der Zahl nach verschieden sind. Dem widerspricht auch die Art, wie Ockham selbst die Allgemeingültigkeit rechtfertigt. Man muß daher annehmen, daß Ockham an der genannten Stelle nur

1) Expos. aurea l. c.; und Sent. I. d. 2. q. 8. E.

2) Sent. I. d. 2. q. 8. E: „... intellectus videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subjectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionaliter sicut est de artifice..."

3) Problem der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, S. 18.

Ähnlichkeit des Wesentlichen unter Fortfall individueller Züge meint. Diese Deutung wird bestätigt, wenn er in der folgenden Quaestio (Sent. I. d. 2. q. 9. L) darlegt, daß bei Auffassung des Konzepts als Fictum es keinen conceptus proprius uni rei geben könne, weil jeder von einem Objekt abstrahierte Konzept gleichmäßig Geltung hat für alle diesem Objekt ähnlichen Dinge. Bei Bildung jedes Fictum liegt also bereits ein nicht weiter erklärter Abstraktionsprozeß vor, durch den das Fictum den Charakter einer unbestimmten Bildhaftigkeit erhält, der die Grundlage seiner allgemeinen Prädizierbarkeit und damit seiner Suppositionsfähigkeit bildet. Man muß es daher eher als Repräsentant von Gegenständen möglicher Wahrnehmung, von denen Ockham hier ausschließlich handelt, eine mehr oder weniger anschauliche Allgemeinvorstellung nennen[1]). (Es dürfte in diesem Sinne ein Ahne des im 17. Jahrhundert berühmt gewordenen recht-spitz-stumpfwinkeligen gleichseitig-ungleichseitigen Dreiecks sein.) Noch deutlicher wird dies daraus, daß Ockham gelegentlich sogar sagt, daß man, worauf wir oben bereits hinwiesen, unmittelbar nach der ersten Wahrnehmung eines Objekts den entsprechenden Artbegriff oder gar nur einen allgemeinsten Begriff wie ens oder aliquid bilde, der oft, bei ganz undeutlicher Gegebenheit des Wahrnehmungsgegenstandes, überhaupt der einzige Begriff sei, den ich von diesem habe[2]). Ein charakteristisches Beispiel gibt er in Sent. I. d. 2. q. 8. F für die Entstehung des Artbegriffs „albedo", wo er darlegt, daß jemand, der etwas Weißes sieht, automatisch ein diesem ähnliches Fictum bildet und dann Urteile formieren kann, wie: „albedo est color" etc.[3]). Dessen Sinn sei natürlich nicht, daß dieses Fictum eine Farbe ist, sondern es wolle besagen, daß jedem Objekt, von dem dasselbe Fictum gebildet wird oder gebildet werden kann, dieses Prädikat zukommt. In dieser Ausdehnung seiner Geltung auf all die Fälle, in denen die Bildung dieses Fictum nur stattfinden kann, ohne wirklich zu sein, liegt das Spezifikum des Konzepts, seine Allgemeinheit, seine

1) Vgl. auch Sent. I. d. 27. q. 3. Y: „Quando intelligitur rosa simpliciter....intelligitur unum habens esse objectivum tale quale rosa particularis extra habet in esse subjectivo et illud nec est species nec actus nec res facta, nec res subsistens, nec est rosae extra in quocunque esse, sed unum est fictum in anima, quod non est idem realiter cum aliquo extra et est commune." Ebenso Expos. aur. prooem. libri perierm.

2) Quodl. I. q. 13; IV. q. 18; vgl. auch Logik III, 2. cap. 29. Begriff des „aliquid".

3) Vgl. oben S. 64, 76.

eigentliche denkökonomische Funktion, kraft welcher das Urteil auch Geltung hat, ohne daß sämtliche möglichen Fälle von Weiß actu erkannt sind: „quia non potest [intellectus] omnem albedinem extra cogitare, utitur illo ficto pro omni albedine." (l. c.). Schon hier, aber noch mehr bei einem Artbegriff, wie z. B. Mensch, wird deutlich, daß das Fictum keine Einzelvorstellung sein kann, denn naturgemäß kann man von den mannigfaltigen weißgefärbten Objekten oder den individuellen Gestaltungen der species „homo" nicht immer wieder dieselbe Einzelvorstellung bilden[1]).

Aber auch diese Deutung ist in keiner Weise ausreichend. Wir glauben nicht, daß man Ockhams Meinung gerecht wird, wenn man sich durch seine Beispiele so ausschließlich in die Sphäre des Anschaulich-Vorstellungsmäßigen bei der Interpretation abdrängen läßt. Es bedarf ja gar keiner näheren Ausführung, daß diese Interpretation für das Gebiet der Artbegriffe allenfalls ausreicht, daß sie aber bei höheren Begriffen, den intentiones secundae, den eigentlichen Universalien oder bei den Syncategoreumaticis (vgl. Sent. I. d. 2. q. 8. K) und vor allem bei Begriffen von unanschaulichen Gegenständen schlechterdings versagen muß. Diese wie auch die eben genannten allgemeinsten Begriffe ens, aliquid usw. erfordern notgedrungen eine Loslösung von der durch die Beispiele nahegelegten Interpretation des Fictum. Das kommt auch bei Ockham selbst zum Ausdruck. So sagt er z. B. über die Bildung des Konzepts „animal": „fingitur aliquod compositum ex corpore et anima" (Sent. I. d. 2. q. 8. H). Hier tritt die Bildhaftigkeit offenbar in den Hintergrund gegenüber einer gedanklichen Kombination von Begriffen, bei der von Ähnlichkeit in dem strengen Sinne, wie er sie anfänglich einführt, nicht mehr gut die Rede sein kann und wiederum der alte Gedanke von der Nachbildung des Wesensbegriffs im Geiste noch merkbar ist[2]). Andere Stellen zeigen

1) Vgl. ferner Sent. III. q. 9. R: „Et hoc modo concedo quod notitia incomplexa (scil. intuitiva) alicuius creaturae in se ducit in notitiam alterius rei in conceptu communi, sicut per notitiam incomplexam albedinis, quam vidi, ducor in notitiam alterius albedinis, quam nunquam vidi, per hoc, quod a prima albedine abstraho conceptum albedinis, qui indifferenter respicit unam albedinem et aliam..."

2) Ganz abwegig erscheint die Darstellung von Schwarz (Wahrnehmungshypothesen S. 68*), der die Ficta, wie sie Biel im Anschluß an Ockham darstellt, als Analoga zu den Phänomenen der irrealen Taubenhalsfarben erklären will. Das ist eine Vermengung des intuitiven und abstraktiven Erkennens.

hinsichtlich ihrer auch eine vorsichtigere Formulierung, indem Ockham dort das Fictum nur noch als „aliquo modo simile rei extra intellectae" bezeichnet (Sent. I. d. 27. q. 2. K), oder den conceptus „quasi similitudo rei" nennt (ibid. d. 8. q. 3. C). Wie weit sich der Begriff der similitudo später von seiner eigentlichen Bedeutung schließlich entfernt, sieht man in Quodl. VII. q. 18, wo Ockham den conceptus entis eine „similitudo infinitorum objectorum" nennt.

Das Fictum ist daher mehr als das Analogon eines Vorstellungsbildes zu fassen, es ist im Intellekt in der Art wie ein solches Bild und es ist mit den in ihm begriffenen Dingen so fest verbunden wie ein Bild mit dem Abgebildeten, oder wie er allgemein, an anderer Stelle (Sent. I. d. 2. q. 8. F) formuliert: „Ficta communitatem quandam [habent] ad illa et sibi consimilia, ex quibus finguntur. Et talem communitatem voco universalitatem . . ."

Man braucht nicht viele Worte darüber zu machen, daß die objektive Geltung der Konzepte auch nach diesem erweiterten Abbildschema allein nicht sichergestellt werden kann, sofern in ihm das Problem selbst wieder enthalten ist. Jahrhunderte vor und nach Ockham haben im Bann dieser Theorie gestanden, hegten den Glauben, daß die Inhaltlichkeit des Erkenntnisbestandes getreues Spiegelbild der Außenwelt sei. Wesentlicher ist, daß mit der in dieser Theorie bei Ockham enthaltenen Annahme eines naturnotwendigen Ablaufs des Erkenntnisprozesses, das Einzelding einer Wahrnehmung, bestimmte Gruppen von Einzeldingen einzelnen Konzepten, eine Gruppe von Konzepten wiederum einzelnen Universalkonzepten kausal zugeordnet ist. Denn diese feste Zuordnung ist die Grundlage für die denkökonomische Funktion des Begriffs, dafür daß man sich, wie oben ausgeführt, z. B. des Fictum „albedo" für die Gruppe alles Weißfarbigen bedienen kann, d. h. für die natürliche Supposition des Konzepts.

In diesem Sinne kann Ockham sagen, daß der Konzept signum naturale oder primum signum ist (Sent. I. d. 4. q. 1. F). Die begriffliche Erkenntnis verläuft demgemäß so, daß der Konzept als Fictum selbst Objekt eines (scil. abstraktiven, Sent. II. q. 15. XX) Erkenntnisaktes ist[1]), in ihm aber zugleich die Einzel-

1) Expos. aur. prooem. libri perierm.; Sent. I. d. 2. q. 8. F; Sent. I. d. 3. q. 1. D: „Si vero deus cognoscatur in aliquo conceptu distincto ab intellectione, ergo ille conceptus est primum objectum illius cognitionis."

dinge, aus denen er abstrahiert ist oder werden kann, erkannt werden — nicht in sich, sondern eben in diesem Fictum, d. h. in einem conceptus communis (Sent. I. d. 27. q. 2. K). Diese mittelbare Objektbezogenheit der begrifflichen Erkenntnis darf bei der Fictumhypothese nicht übersehen werden. Die Erfassung der realen Objektwelt ist immer und überall das Ziel. Daran wird auch nichts geändert, wenn Ockham gelegentlich sogar sagt, daß bei der Erkenntnis durch ein Fictum kein Einzelding erkannt wird[1]). An einer Stelle (Sent. I. d. 27. q. 3. J) soll damit offenbar zum Ausdruck gebracht werden der Unterschied der Fictum-Hypothese gegenüber der Gleichsetzung von conceptus und intellectio confusa, bei der er ein unmittelbares, aber undeutliches Erkennen der unter den Begriff fallenden Einzeldinge annimmt, während bei der Deutung des Konzepts als Fictum diese eben nur mittelbar erfaßt werden. Andererseits gliedert sich dieses mittelbare Erkennen wiederum, insofern bei Erkenntnis durch Universalien (intentiones secundae) unmittelbar zunächst nur das uns als Fictum gegebene Universale, mittelbar die darunter enthaltenen Sonderbegriffe erkannt werden und erst durch letztere schließlich die Beziehung zur Objektwelt vermittelt wird, während die conceptus communes (intentiones primae) unmittelbar für Außendinge supponieren[2]).

Gerade der Zweifel an der ausreichenden Suppositionsfähigkeit der Ficta ist es schließlich, der Ockham veranlaßt, diese Theorie als möglicherweise unzureichend hinzustellen. Es ist schon schwierig, so führt er aus[3]), sich etwas als Erkenntnis-

1) Sent. I. d. 27. q. 3. J; vgl. auch ibid. BB.

2) Vgl. Expos. aur. prooem. libri perierm.: „...et [fictum] potest terminare actum intelligendi, quando non intelligitur aliqua res singularis extra et tamen intelligitur aliquid commune multis rebus extra. Et idem sic fictum sive formatum potest dici universale quia aequaliter respicit omnia a quibus abstrahitur.... In multis tamen propositionibus non supponit nisi pro rebus extra.

3) Expos. aur. prooem. libri perierm.: „Et contra istam opinionem non reputo aliquid ponderis nisi quod difficile est imaginari aliquid posse intelligi ab intellectu intellectione reali et tamen nec ipsum nec aliqua pars sua possit fieri in rerum natura: nec possit esse substantia nec possit esse accidens quale ponitur tale fictum. Similiter fictum tale plus differt a re quacunque quam quaecunque res ab alia, quia ens rationis et ens reale plus differunt quam quaecunque duo entia realia. Igitur tale ens fictum minus assimilatur rei igitur multo minus potest supponere pro re quam intentio quae sibi assimilatur plus, et per consequens minus erit communis rei extra quam intellectio: et per consequens minus habebit rationem universalis quam intellectio. Sed non propter aliud ponitur tale idolum sive fictum nisi

objekt vorzustellen, das wie die Ficta in keiner Weise in rerum natura und demgemäß weder Substanz noch Akzidenz ist. Überdies aber sei zu bedenken, daß ein Fictum dadurch allein, daß es ein ens rationis, ein Gedachtes, ist, sich mehr von seinem Objekt, einem ens reale, unterscheide, als jedes ens reale von irgendeinem anderen. Der Ähnlichkeitsgrad zwischen ihm und seinem Gegenstand sei infolgedessen eo ipso geringer als z. B. zwischen einem psychisch Realen (z. B. einem Erkenntnisakt) und einer physischen Realität, und damit auch seine Suppositionsfähigkeit, die Voraussetzung seiner Allgemeingültigkeit. Das heißt: Wenn man eine Theorie finden kann, in der der Begriff nicht nur als Inhalt sondern als ein psychisch Reales gefaßt ist, so wird diese der Aufgabe, die objektive Gültigkeit der Begriffserkenntnis zu erklären, besser gerecht werden als die Fictum-Theorie.

Zwei Möglichkeiten sind es, die Ockham für eine solche psychologische Deutung in Betracht zieht. Wenn man den Begriff als etwas psychisch Reales nimmt, so kann er entweder eine „vera qualitas mentis" sein, welche durch den Erkenntnisakt hervorgebracht wird und auf diesen folgt, oder man kann ihn selbst als einen Erkenntnisakt fassen.[1])

---

ut supponat pro re: et ut ex eo componatur propositio: et ut sit communis ad res: quia ista omnia negantur a rebus. Igitur cum illa verius possint intentioni competere quam tali idolo: videtur quod superflue ponatur tale idolum sive fictum."

Man beachte die enge Übereinstimmung dieser Stelle mit dem Wortlaut der Quaestiones super libros physicorum, Paris Bibl. nat. Ms. lat. 17841 fol. 3ra: „6° quia difficile ymaginari aliquid posse intelligi intellectione reali et tamen quod nec ipsum nec aliqua pars sua potest esse in rerum natura nec esse substantia nec accidens.

7° quia tale ydolum plus differt a re quacunque quam quaecunque res differt ab alia, quia ens reale et ens rationis plus differunt quam quaecunque duo entia realia et ita tale ydolum minus assimilatur rei et per consequens minus potest supponere pro re quam intentio et minus habebit rationem universalis quam intentio. Sed tale non ponitur propter aliud nisi ut supponat pro re vel ex eo componatur propositio vel ut sit commune ad res etc. Et ista verius competunt intentioni quam tali ydolo. Superflue igitur ponitur tale ydolum et fictum."

1) Die Bemerkung Prantls (l. c. III, 358), Ockham habe das „erklärliche Bedenken" geäußert, daß bei diesen Hypothesen die Universalien „sehr nahe an die Platonische Ideenlehre gerückt würden", beruht, wie ein Blick auf die Belegstelle (Sent. I. d. 35. q. 5. G) zeigt, auf einem Mißverständnis. Ockham will dort nur sagen, daß man von Ideen der Universalien im göttlichen Denken nur dann sprechen könne, wenn man die Universalien als psychische Realitäten faßt. Denn als solche sind sie eben Einzel-

In beiden Fällen wären die Konzepte und damit auch die Universalien intramental „existierende", wirkliche Einzeldinge, durch die Verschiedenheit ihrer Inhalte gegeneinander abgegrenzt, von prädikativer Allgemeingültigkeit für die Objekte, die sie bezeichnen, weil sie als kausal gewirkte Qualitäten oder Akte natürliche Zeichen für Außendinge wären in demselben Sinne, wie Worte willkürliche Zeichen sind[1]).

Über die erste Form, den Konzept als psychische Qualität, für deren geistigen Urheber er Avicenna erklärt, sagt Ockham verhältnismäßig wenig. Vor allem läßt er völlig im Dunklen, wie er sich die Entstehung dieser qualitas aus der intellectio denkt. Der ganze Fragenkomplex hinsichtlich der Begriffsbildung wird von ihm hier übergangen. Das Einzige, was wir darüber erfahren, ist, daß der Konzept eine kausale und zeitliche Folge der Intellectio ist. Nicht wesentlich mehr sagt er über die psychologische Einordnung dieser qualitas und über die Grundlagen ihrer objektiven Gültigkeit.

Bezüglich der ersteren schwankt Ockham in dem pro und contra seiner Erwägungen, ohne hinsichtlich der psychologischen Festlegung des Phänomens über einige unbestimmte Andeutungen hinauszukommen. Er begnügt sich mit einer gleichnisweisen Beschreibung ihrer psychologischen Existenzform. Sie existiere im Geiste wie die weiße Farbe an einer Wand oder die Kälte im Wasser, als ein „unum numero in se et vere simplex" und „singularis in se". Etwas deutlicher wird er an einer anderen Stelle, an der er expliziert, was es im Sinne dieser Hypothese heiße, wenn der Baumeister sich ein von ihm zu errichtendes Gebäude vorstellt. Das besage jetzt nicht mehr, daß das Haus vorstellungsmäßig in ihm so vorhanden sei, wie es später in Wirklichkeit dastehen soll, „sed est ipsum habere artem vel scientiam domus, quae est vera qualitas mentis, et talis scientia „domus" vocatur." Nimmt man hierzu das Wenige, was Ockham sonst noch über diese Hypothese ausführt, so wird man sie an Hand dieses Beispiels etwa dahin interpretieren können: der conceptus ist ein unanschauliches Wissen um einen Inhalt, der mit einem Worte oder Namen bezeichnet wird. Sofern er aber ausdrücklich vom Akt als dessen Folge unterschieden wird, kann dieses Wissen nicht in der Bedeutung eines aktuellen sich Vorstellens oder

dinge, denn jeden seelischen Akt wie jede seelische Qualität rechnet er als seelische Realitäten zu den Dingen. Und nur von Einzeldingen gibt es Ideen.

1) Sent. I. d. 2. q. 8. Q; Expos. aur. prooem. libri perierm.

sich zum Bewußtsein Bringens eines Inhalts genommen werden, sondern bedeutet die Fähigkeit des sich einen Inhalt zum Bewußtsein bringen Könnens, eine auf Grund von Erkenntnisakten entstandene seelische Disposition für die geistige Reproduktion dieses Inhalts. Hinsichtlich seiner Verknüpfung mit dem Worte kann man dieses potentielle Wissen wiederum den Sinn oder die Bedeutung des Wortes nennen. Diese Interpretation, die, so dünn sie ist, doch schon über das von Ockham ausdrücklich Gesagte hinausgeht, faßt den Begriff weiter und verschwommener, als man ihn heute versteht, entsprechend der aus dem früher Gesagten schon deutlich gewordenen unscharfen Fassung Ockhams. Wenn Ockham als ähnliche qualitates mentis Urteile und Syllogismen mit den Begriffen in eine Ebene stellt, so wird man auch hier nicht an Akte des Urteilens und Schließens denken dürfen, sondern an ein Wissen um Urteilsinhalte und syllogistisch gestaltete Sinnzusammenhänge.

Weitere Angaben fehlen, nicht einmal darüber erfährt man etwas, wie die größere und geringere Allgemeinheit der Begriffe zu erklären ist, ob sie z. B. den Graden der Deutlichkeit und inhaltlichen Bestimmtheit dieses Wissens entspricht, wie man annehmen könnte.

Die Geltung der Begriffe ruht auch hier wieder auf den Hypothesen des Abbildens und der naturnotwendigen Entstehung. Entsprechend der obigen Deutung würde die qualitas mentis als geistiger Niederschlag der einzelnen Erkenntnisakte, die ihrerseits, soweit sie sich auf reale Objekte beziehen, sämtlich Bilder dieser darstellen, allen diesen Einzeldingen, aus deren Erkenntnis sie entstanden ist, ähnlich sein und insofern als ihr Repräsentant fungieren können. Wie eng und naturnotwendig Ockham diese repräsentative Beziehung verstanden wissen will, erhellt aus dem alten Beispiel, das er hier heranzieht: Die qualitas mentis bezeichne ein Objekt genau so wie gewisse menschliche und tierische Laute innere Vorgänge, also z. B. der Schrei den Schmerz, anzeigen. Nur sei die intellektuelle Signifikation nicht wie diese auf die Objektwelt des inneren Erlebens beschränkt, sondern könne sich eben auf alle möglichen Objekte erstrecken (Sent. I. d. 2. q. 8. Q). Nun sagt aber Ockham ausdrücklich, daß für einen Vertreter dieser Hypothese alles überhaupt Vorstellbare oder Denkbare ein wirkliches Ding ist. Denn mindestens sofern es gedacht oder vorgestellt wird, existiert es real in der Seele, da der Annahme gemäß alles Seelische real sein soll (Sent. I. d. 3. q. 8. D). Jeder Begriff ist demgemäß

etwas Reales, so daß Urteile wie „chimaera est ens" oder sogar „non-ens est ens" (dergleichen er später im Centiloquium in erschreckender Zahl gehäuft hat) gültig sind, sofern mit ihren Subjekten eben die Begriffe selbst als psychische entia gemeint sind. Sie sind dagegen falsch, sofern das Prädikat extramentale Realität zum Ausdruck bringen soll. Auf dem Boden dieser Theorie läßt sich auch die scotistische Ansicht halten, daß das Universale intuitiv erkannt werden könne. Denn als psychische Qualität, als „res" kann es Objekt der Selbstwahrnehmung sein. In diesem Fall würden also intuitive und abstractive Erkenntnis (als abstractio a multis) zusammenfallen[1]).

Was Ockham schließlich die vorliegende Theorie zwar möglich aber doch unwahrscheinlich zu nennen veranlaßt, ist die Schwierigkeit, diese qualitates mentis in den psychologischen Grundformen unterzubringen. Im Intellekt gibt es nach Aristoteles nur actus, passio, habitus (Sent. I. d. 2. q. 8. D) oder, wie er auch sagt, dispositiones sive potentiae, habitus und passiones sive actus.[2]) Keinen von diesen aber sei die qualitas mentis einzuordnen.

Was aber ist sie dann? Und wie kann sie für den Intellekt, der doch nur Außendinge und seine eigenen Akte intuitiv wahrnimmt, überhaupt Gegenstand der Erkenntnis sein?

Von einem gegnerischen Standpunkt aus sucht die Expositio aurea diese Schwierigkeit in einer recht groben Argumentation deutlich zu machen, in welcher unter Nichtbeachtung der Suppositionsmethode an dem Begriff „Lebewesen" zu zeigen versucht wird, daß bei dessen Erkenntnis doch keine seelische Qualitas, die vom „Lebewesen" toto coelo verschieden, Objekt sei[3]).

---

1) Sent. prol. q. 1. Z: „Sciendum autem, quod notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo quod sit respectu alicuius abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis . . . et si universale sit vera qualitas existens in anima subjective, quod potest teneri probabiliter, concedendum est, quod illud universale possit videri intuitive, et quod eadem est notitia intuitiva et abstractiva illo modo recipiendo abstractivam." Vgl. auch die Ausführungen Heinrich von Harclays über die „qualitas mentis" bei Pelster a. a. O. S. 337.

2) Expos. aur. prooem. libri perierm.; vgl. auch Quodl. II. q. 15.

3) Vgl. hierzu, sowie zu den übrigen Ausführungen dieses Absatzes, bei denen keine anderen Belege genannt sind, Expos. aur. prooem. libri perierm., hier besonders: „Similiter non videtur quod illa qualitas sit objectum intellectus, quia passiones animae ponuntur, ut correspondeant vocibus, ut scilicet aliquid intelligatur prolata voce et concepto suo significato.

Hiermit bricht die Erörterung ab. Eine Antwort auf diese Fragen gibt Ockham nicht. Er weist nur auf sie hin, als auf die Gegenargumente, die Schwierigkeiten, welche der ihm sonst probabel scheinenden Hypothese anhängen und von jedem gelöst werden müssen, der sie endgültig akzeptieren wollte. Eine Entscheidung darüber aber trifft er auch hier nicht. Sogar in derselben Quaestio (Sent. I. d. 2. q. 8. D u. Q) steht einer Ablehnung die Einräumung ihrer Wahrscheinlichkeit gegenüber.

Die andere Möglichkeit, den Begriff als etwas psychisch Reales zu fassen, ist, ihn mit dem Erkenntnisakt (intellectio) zu identifizieren. Gegenüber der eben besprochenen hat sie den Vorzug größerer psychologischer Klarheit. Sie fügt sich ohne Schwierigkeit in das traditionelle Schema seelischer Erscheinungen ein. Andererseits bewahrt sie gegenüber der Fictumtheorie die psychische Gegenständlichkeit des Konzepts und damit die größere substanzielle Nähe zur Objektwelt. Ihre erste Darstellung im Sentenzenkommentar ist äußerst knapp (Sent. I. d. 2. q. 8. B). Gemäß dieser Theorie, so sagt Ockham, wäre der Universalkonzept eine undeutliche Erkenntnis, also, so muß man zum besseren Verständnis gleich hinzufügen, ein undeutliches Abbild von Objekten (denn jede intellectio ist similitudo rei). Eben wegen dieser Undeutlichkeit ihres Widerspiegelns kann sie nicht auf ein bestimmtes Objekt bezogen werden, sondern ist „indifferens" und „communis" für alle Einzeldinge, soweit sie unter diesen Begriff fallen. Der Grad ihrer Undeutlichkeit bestimmt dabei das Mehr oder Minder ihrer Allgemeinheit. Mehr sagt Ockham hier nicht. Wenn er dann gleich als Gegenargumente anführt, daß dann bei jeder solchen intellectio unendlich viele Dinge erkannt werden, außerdem ein Konzept doch Objekt eines Erkenntnisaktes ist, demgemäß also eine solche intellectio ihr eigenes Objekt sein müsse, und daraus dann folgert: „ergo conceptus non est ipsa intellectio", so kann man es nur mit leisem Erstaunen lesen, wenn er gegen Ende der Quaestio (Q) ohne nähere Erläuterungen diese Theorie als probabel empfiehlt.

Sicut si sic dicam: animal: et alius audit et intelligit significationem illius vocis: animal: non videtur intelligere aliquam talem qualitatem, quia videtur intelligere animal in communi. Sed talis qualitas non potest esse animal in communi, quia illa qualitas, si ponatur, ita est distincta ab animali sicut albedo vel color: et cum sit accidens spirituale, videtur magis distingui ab animali quam accidens corporale."

Ausführlicher und hinsichtlich der persönlichen Stellungnahme schon deutlicher ist die Darstellung der Expositio aurea (Prooem. libri perierm.). An der genannten Stelle des Sentenzenkommentars am Abschluß dieser ersten Erwägungen hatte Ockham die drei hier behandelten Lösungen als gleich annehmbar bezeichnet und dem Leser für sich die letzte Entscheidung überlassen. Das Letztere wiederholt er in der Expositio, gibt für sich selbst aber dort dieser letzten Theorie doch den Vorzug, indem er ihrer Erörterung die Erklärung vorausschickt: „ipsa videtur mihi probabilior omnibus opinionibus". Hieran hat er dann auch in den Quodlibetis (IV. q. 19) und in der Logik (z. B. I. cap. 12) festgehalten. Die Darstellung in der Expositio weist, ohne es besonders auszuführen, zunächst auf die charakteristischen Merkmale hin, welche den beiden abstraktiven Erkenntnisarten, der Begriffserkenntnis, der cognitio abstractiva in alio, und der abstraktiven Einzelerkenntnis, der cognitio abstractiva in se (cognitio abstractiva prima, vgl. oben S. 65 Anm.) gemeinsam sind. Aus dem Wesen der letzteren, die, wie oben ausgeführt, jeder Wahrnehmung unmittelbar folgt, sucht er zunächst die Möglichkeit der Geltung und objektiven Repräsentation des Begrifflichen verständlich zu machen. Wie dort unmittelbar auf eine Wahrnehmung eine abstraktive cognitio in se, eine intentio singularis, also etwa ein Vorstellen eben dieses einen Wahrnehmungsinhaltes folge, das in Urteilen für diesen einen objektiven Inhalt, und nicht für sich selbst naturnotwendig supponiert, ebenso habe der Intellekt bei der Begriffserkenntnis „intentiones". Diese sind als solche hinsichtlich ihrer psychologischen Struktur ersteren ähnlich, unterscheiden sich aber von ihnen, wie wir sahen, durch ihre Repräsentationsfähigkeit für eine Mehrheit ähnlicher Objekte. Zur Charakterisierung des Wesens dieser Repräsentation bedient sich Ockham im Laufe der Erörterung wieder des gleichen vielgebrauchten Beispiels wie bei der vorigen Theorie, der natürlichen Repräsentation seelischer Zustände durch Schreie oder andere Naturlaute.

Von den beiden Bedenken, welche er gegen diese Hypothese geltend macht, zeigen die Eingangsworte des ersten „Contra": „accipio intentionem communem sive confusam . . . . .", daß die Allgemeinerkenntnis hier ebenso gefaßt ist, wie im Sentenzenkommentar, nämlich eben als eine „verworrene", undeutliche Erkenntnis.

Dieser erste Einwand fragt nun: Was wird in einem solchen

Begriff wie z. B. „Mensch“ oder „Lebewesen“ eigentlich undeutlich erkannt? Es ist die immer gleiche Frage, die Antwort fordert, seitdem die extramentale Realität einer „allgemeinen Natur“, „Idee“, „Wesensbegriff“ oder wie es sonst genannt wurde, in den Objekten als Gegenstand der Allgemeinbegriffe geleugnet ist.

Ockham streift dieses alte, und doch immer wieder auftauchende, Requisit flüchtig: Eine res universalis sei sicher nicht das gesuchte Objekt, weil es eine solche nicht gibt. Ebenso scheidet natürlich die Möglichkeit aus, daß nichts Gegenstand eines Begriffs ist. Das ist ebenso sinnlos als zu sagen, es gebe Wahrnehmungen ohne Inhalt, oder eine Liebe ohne Gegenstand. Somit bleiben noch zwei Möglichkeiten übrig. Bezieht sich die Allgemeinerkenntnis auf extramentale Einzeldinge, so können es nicht irgendwelche bestimmten sein, sondern sowohl diese wie jene. Also eine Vielheit von Einzeldingen. Das heißt, bei dem Begriff Mensch würde ich nicht nur diesen und jenen, sondern alle Menschen erkennen, auch die, welche ich niemals gesehen habe, ja sogar in der Bedeutung „omnis homo“ alle Menschen, die waren und sein können. Also würden in solchem Begriff unendlich viele Menschen erkannt werden und damit würde die Erkenntnis selbst unendlich sein. Geht er aber nicht auf Außendinge, sondern auf etwas Seelisches, so könnte dies nur die intellectio selbst sein, und somit würde diese intellectio confusa ihr eigenes Objekt sein. Beides hatte Ockham im Sentenzenkommentar als Schwierigkeiten empfunden, die ihn an völliger Zustimmung zu der Theorie hinderten. Hier entscheidet er sich für das Erstere.

Er gibt ohne weiteres zu, daß jede solche intellectio confusa eine Vielheit von Objekten haben könne, nämlich alle die Dinge, denen sie — hier spielt wieder die Abbildtheorie hinein — durch irgendeine Art der Verähnlichung mehr ähnlich ist, als den übrigen. Aus diesem Wechsel der Assimilation erkläre sich die wechselnde inhaltliche Bestimmtheit der Begriffe und, so kann man in seinem Sinne hinzufügen, aus dem Grade der Assimilation ihr größerer oder geringerer Umfang. Durch ersteres unterscheiden sich Begriffe wie homo und asinus von einander, durch letzteres der Begriff animal von diesen. Man könne auch unbedenklich einräumen, daß durch jeden einzelnen Begriff unendlich viele Objekte intelligiert würden, denn man müsse doch auch zugeben, daß jemand alle Teile eines Continuums lieben oder begehren könne, deren Zahl gleichfalls stets unendlich sei. Nur

sei eine solche intellectio niemals auf eines dieser unendlich vielen Objekte in seiner individuellen Gestalt gesondert bezogen, wie eine cognitio propria eines Dinges[1]). Denn eben hierin liegt das wesentliche Merkmal der cognitio confusa, daß in ihr Teile des Objekts, sei es seiner Wesenheit, Gestalt oder Größe, nicht erkannt werden und somit auch in einzelnen Teilen unähnliche Dinge in ihr nicht voneinander unterschieden werden[2]).

Es fragt sich nun, wie es zu einer solchen intellectio confusa vieler, auch zum Teil nie gesehener Objekte kommen könne, d. h. wie das Wesen und die Entstehung der Begriffe gemäß dieser Theorie zu denken sei. Eine ausführliche Antwort hierauf sucht man vergeblich. Aber aus seiner kritischen Auseinandersetzung mit einer äußerlich scheinbar ähnlichen Ansicht wird zunächst wenigstens deutlich, wie er die Genesis des Begriffs nicht aufgefaßt wissen will.

In Sent. I. d. 2. q. 7. E verweist er auf eine, auf Avicenna fußende Lösung des Universalienproblems bei einigen „Moderni“[3]), gemäß welcher eine und dieselbe res unter einem Kon-

1) Expos. aur. l. c.: „Ad primum potest dici, quod tali intellectione confusa intelliguntur tales res singulares extra. Sicut habere intentionem hominis confusam non est aliud quam habere unam intentionem, qua non magis intelligitur unus homo quam alius, et tamen tali cognitione magis cognoscitur sive intelligitur homo quam asinus. Et hoc non est aliud dicere quam quod talis cognitio aliquo modo assimilationis magis assimilatur homini quam asino, et tamen non magis illi homini quam isti. Et ideo convenienter videtur dicendum quod tali confusa cognitione possunt infinita intelligi vel cognosci. Et hoc non videtur magis inopinabile, quam quod eadem dilectione vel desiderio possint infinita diligi vel desiderari; nec hoc videtur inopinabile, nam potest aliquis diligere omnes partes alicuius continui, quae sunt infinita. . . . Sic etiam potest dici quod eadem cognitio sit vel possit esse infinitorum, non tamen erit cognitio propria alicui illorum. . . .“

Vgl. auch Sent. I. d. 27. q. 3. J: „. . . universale est ipsamet cognitio confusa terminata immediate ad omnes res singulares, quibus est communis et universalis secundum modum, quem alibi recitative declaravi.“

ibid. Y: „Aliter dicerent illi, qui ponunt conceptum seu intentionem animae esse realiter intellectionem, quia dicerent, quod diffinitio est insufficiens propter hoc, quod tali intellectione intelligerentur omnes rosae extra, non tamen positae in esse intentionali apparenti quasi una rosa totalis per quamcunque causationem, [quod] est impossibile. Ipsae tamen rosae terminant actum intelligendi sine quocunque medio vel alio terminante.“

2) Sent. I. d. 3. q. 5. N: „Cognitio confusa objecti est illa, qua aliquid patet potentiae et aliquid latet illam potentiam illius objecti, sicut dissimilia vel in essentiis suis, vel secundum figuras, vel secundum majoritatem et minoritatem, et tamen quod non possint discerni.“

3) Kugler (l. c. S. 45 Anm. 19) verweist auf Petrus Aureoli. Man vgl. jedoch die Einwendungen Dreilings (Der Konzeptualismus des P. A.

zept singulär, unter einem anderen universal ist. Das interpretiert Ockham dahin, daß jedes Außending zwar stets singulär, aber so beschaffen ist, daß der Intellekt es sowohl confuse wie distincte erfassen kann. Einen conceptus confusus eines Objektes haben heißt demgemäß, es so unbestimmt erkennen, daß es von einem anderen Ding der gleichen Art oder Gattung nicht unterschieden werden kann. Erkennt man also Sokrates nur soweit, daß man ihn nicht von Plato oder einem anderen Menschen oder

S. 216 Anm.). M. E. zielt Ockham hier auf die Ansicht Heinrichs von Harclay. Pelster bringt a. a. O. S. 337 folgende Stelle aus Harclays Quaestionen zum Abdruck, die sich nahezu wörtlich mit dem Texte Ockhams deckt: „Dico quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso. Et hec res singularis nata est movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum distincte et voco conceptum confusum illum conceptum, quo intellectus non distinguit hanc rem ab illa, sicut Sortes movet intellectum ad concipiendum eum esse hominem. Et per illum conceptum non distinguit intellectus nec distincte cognoscit Sortem a Platone. Modo ego dico, quod superius ad Sortem, puta homo est animal, non significat rem aliam nisi rem, que est Sortes, ut cum concipitur confuse, id est movet intellectum ad concipiendum ipsum modo confuso. Et sic dico, quod „hic Sortes est homo" est praedicacio superioris de inferiori, quod non est aliud nisi quod Sortes est Sortes id est Sortes absolute est Sortes, ut tamen confuse intellectus . . . Unde [in] rei veritate „Sortes est homo, Sortes est animal et corpus et substancia" et omnia ista in re sunt unum nec est superius nec inferius nisi in comparacione ad intellectum considerantem modo predicto".

Hiermit vgl. Ockham Sent. I. d. 2. q. 7. E: „Alii autem moderni ponunt quod eadem res sub uno conceptu est universalis, et sub alio conceptu est singularis. Unde dicunt quod superioritas et inferioritas convenit tantum rei in comparatione ad intellectum. Nam secundum Avicennam I. Metaph. una et eadem res sub uno intellectu vel conceptu est singularis: et sub alio est universalis.

F: Hoc modo dico: quod omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis. Et haec res sic singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum: quo intellectus non distinguit unam rem ab alia et sic Sortes movet intellectum ad concipiendum hominem, et per illum intellectus non distinguit nec distincte cognoscit Sortem a Platone. Modo dico: quod superius ad Sortem puta homo vel animal non significat aliam rem nisi rem quae est Sortes: ut tamen concipitur confuse. Etiam movet intellectum ad concipiendum ipsum modo non confuso. Et sic dico quod hic, Sortes est homo: est praedicatio superioris de inferiori, quod non est aliud nisi quod Sortes est, et quod Sortes est Sortes absolute ut distincte conceptus: Sortes est Sortes, et Sortes est absolute homo ut confuse conceptus. Unde in rei veritate Sortes est homo, animal, corpus, ista omnia sunt unum realiter, nec est superius nec inferius nisi secundum intellectum considerantem modo dicto."

Neuerdings hat auch C. Michalski diese Stelle auf Heinrich von Harclay bezogen. Le criticisme et le scepticisme a. a. O. S. 121.

sogar anderen Lebewesen unterscheidet, so bleibt zwar das die Erkenntnis terminierende Objekt Sokrates, aber weil dieser nur confuse aufgefaßt wird, so erkenne ich in ihm nicht Sokrates, sondern nur die Art „Mensch" oder die Gattung „Lebewesen". Ich kann also sagen: „Socrates est absolute homo, ut confuse conceptus". Die Begriffserkenntnis hat somit genau das gleiche eine Objekt wie die Einzelerkenntnis und unterscheidet sich von dieser nur durch die geringere Deutlichkeit des Erfassens. Ockham bestreitet die Richtigkeit dieser Ansicht, die er den realistischen beizählt, weil sie universale und singulare in einem Objekt vereinigt denkt. Wir brauchen jetzt auf seine Gegengründe nicht einzugehen. Erwähnt sei nur der Einwand, daß man ein wirklich einfaches Objekt nicht in diesem Sinne confuse erfassen könne, weil bei einem solchen keine abstrahierbaren Teile vorhanden seien, daß es aber nichtsdestoweniger auch von einfachen Dingen allgemeine Begriffe gebe (ibid. S).

Von besonderer Bedeutung aber ist hier der Satz: „sine omni intellectione confusa propria alicui habetur superius, et per consequens universale sive commune" (ibid. S). Der Ton liegt hier ganz auf dem „propria". Nicht in der Erkenntnis irgendeines einzelnen Objekts, sei sie auch noch so undeutlich, nicht durch die Abstraktion von seinen individuellen Eigenschaften und Beziehungen habe ich einen allgemeinen Begriff. Demgemäß darf man auch die intellectio confusa, von der die Expositio spricht, nicht als ein Aggregat vieler undeutlicher Einzelerkenntnisse fassen. Der Begriff in diesem Sinne ist vielmehr eine durch eine (Speziesbegriff, Ens, aliquid) oder mehrere (Gattungsbegriff) distinkte Intellektionen verursachte „intellectio confusa", die auf eine Mannigfaltigkeit, ja eine unendliche Vielheit von Objekten intendiert.

Diese intellectio ist also in diesem Sinne nicht mehr Erkenntnis eines Einzelobjekts, sie ist überhaupt etwas Wesensverschiedenes von der intellectio, wie sie z. B. eine notitia intuitiva ist. Letztere ist kausiert und terminiert von einem individuellen Objekt. Erstere ist kausiert von letzterer, aber terminiert von einem (notitia abstractiva prima und auch conceptus simplex proprius) oder vielen Objekten. Ebenso inkongruent ist in beiden Fällen das, was Ockham gemäß der traditionellen Terminologie mit der einen Bezeichnung „Objekt der intellectio" zusammenfaßt. Die unendlich vielen Menschen, die gewesenen, lebenden und möglichen, die er selbst als das „Objekt" der intellectio confusa = conceptus „omnis homo" anführt, können

natürlich niemals in diesem Sinne „Objekt" sein, wie „dieser Mensch" oder „jener Mensch" Objekt einer cognitio intuitiva ist, oder wie für den Rationalismus noch das ewig gleiche „Wesen", der „allgemeine Gegenstand", den der Name „homo" bezeichnet, im Einzelobjekt erkannt wird[1]). Die Subjekt-Objektrelation, wie sie in der Wahrnehmung gegeben ist, war ursprünglich das Prototyp, nach dem man sich auch die Struktur des begrifflichen Erkennens gedacht hatte[2]). Diese Analogie behielt so lange ihren Sinn, als der Begriffsinhalt in der Sphäre des irgendwie gegenständlich Gegebenen verblieb. Hier aber ist er aus ihr herausgehoben, Realität besitzt der Begriff nur noch als psychischer Akt, dessen Inhalt nicht mehr als gegeben bezeichnet, in keiner Weise mehr sein Objekt im bisherigen Sinne genannt werden kann. Begriff ist vielmehr jetzt nicht mehr der Gegenstand eines letztlich aus platonischer Tradition ererbten Schauens, „Begreifen" nicht mehr „Erkennen", in der Bedeutung des Affiziertwerdens von etwas, sondern ein reproduktives Denken oder Vorstellen übereinstimmender Merkmale (die übrigens ganz „unwesentlich" sein können) einer Vielheit von Objekten auf der Grundlage einer tatsächlichen (aber nicht denknotwendigen) Gleichförmigkeit der Natur (die, wie wir bereits betonten, Ockham ganz allgemein postuliert). Im Unterschied hiervon wäre, um auf die andere Form der abstraktiven Intellektionen, von der Ockham oben ausging, zurückzukommen, die sinnliche und intellektuelle notitia abstractiva prima, das anschauliche Vorstellen, der conceptus simplex proprius dagegen wiederum das Denken eines individuellen Inhaltes.

Das andere, ziemlich breit ausgesponnene Bedenken, das Ockham in Erwägung zieht, ist für das vorliegende Problem wenig ergiebig.

Angenommen, sagt er, ich weiß (Wissen als Akt genommen) irgendein Urteil. Dann wird man auf die Frage, ob dieses Urteil, welches den Inhalt meines Wissensaktes bildet, etwas Einfaches oder Zusammengesetztes ist, natürlich Letzteres bejahen, denn ein Urteil bestehe bekanntlich mindestens aus Subjekt, Prädikat

1) Vgl. z. B. Thomas Aquinas Summa theol. I. q. 84. art. 7: ‚Et ideo necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suam objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem." Vgl auch die scotistische Theorie (s. o. S. 25f.).

2) Vgl. Aristoteles, De anima III. cap. 4: „εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥςπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον."

und Copula. Nun sind diese ohne Zweifel nicht irgendwelche Außendinge, sondern etwas Seelisches, intentiones oder passiones. Faßt man diese jetzt, wie es die in Frage stehende Hypothese fordert, als actus intelligendi, dann müßte man unterstellen, daß neben dem actus sciendi propositionem noch drei verschiedene intellektuelle Akte gleichzeitig nebeneinander im Intellekt vorhanden wären. Diese Konsequenz könnte, so nimmt Ockham an, Grund sein, die ganze Theorie fallen zu lassen.

Seine Erwiderung läuft im Resultat darauf hinaus, daß er zunächst die Zusammengesetztheit eines Urteils aus einzelnen Erkenntnisakten bestreitet, obwohl er andererseits wieder zugeben muß, daß es ein Compositum oder etwas einem solchen Äquivalentes ist. Das ganze Urteil (z. B. „homo est animal") ist vielmehr ein Erkenntnisakt, „quo apprehenditur omnis homo et omne animal confuse et quod idem numero est homo et animal" (Expos. l. c.). Intellectio, apprehensio und mentale formatio eines Urteils sind demnach nur ein und derselbe Akt. Unterschieden davon aber ist der actus sciendi propositionem. In dem vorliegenden Fall wären demnach also zwei Akte gleichzeitig im Intellekt. Das aber sei durchaus möglich[1]). Einige Spalten darauf versichert er sogar, daß bei einem Urteil wie „Socrates est Socrates" drei Intellektionen zugleich im Intellekt vorhanden seien, da gemäß dieser Theorie jedes Nomen wie jedes Verbum eine intellectio sein müsse. Den Unterschied des actus intelligendi vom actus sciendi zeigt er hier daraus, daß in einer einfachen intellectio kein Urteil als ein compositum mehrerer intellectiones erfaßt werden könne, wäh-

1) Expos. l. c.: „Ad formam igitur rationis potest ostenderi quod aliud est loqui de actu sciendi propositionem et de actu apprehendendi propositionem, quia actus apprehendendi erit magis ipsa propositio quam aliquid ipsius propositionis, et ita apprehendere propositionem non est aliud quam propositionem formare. Et ideo quando quaeritur, quid intelligitur tali propositione in mente, aut simplex aut compositum, potest dici quod nec simplex nec compositum. Sicut verbi gratia per illam propositionem „homo est animal" non apprehenditur proprie nec simplex nec compositum. . . . Et quando dicitur quod omnis propositio componitur ex subjecto et praedicato et copula, potest dici quod est verum de propositionibus prolatis et scriptis, et de propositione concepta, quae tantum est in mente, potest dici quod aliqua sic componitur, et alia est aequivalens tali composito. Sed hoc sufficit ad propositum . . . Sed si loquamur de actu sciendi aliquam propositionem, sic potest dici quod ille actus est alius actus a propositione. Et ideo dico, quando aliqua propositio in mente scitur, tunc duo actus intellectus simul sunt, scil. ipsa propositio et actus alius, quo scitur illa propositio."

rend ein einziger actus sciendi jedes Urteil enthalten könne. Denn das Urteil als solches sei niemals Objekt einer Intellectio (ungeachtet der Tatsache, daß die einzelnen Akte, aus denen es sich zusammensetzt, als Akte Gegenstand einer reflexiven Erkenntnis sein können), wohl aber könne es Objekt, d. h. Inhalt des Wissens, habituellen wie aktuellen, sein (Expos. aur. l. c.).

Über die Bedingungen der Begriffsbildung sagt Ockham wenig. Das eine betont er immer wieder: jedem Begriff, wie auch jeder abstraktiven Erkenntnis muß eine notitia intuitiva des Begriffsinhaltes mittelbar oder unmittelbar vorausgehen.

Charakteristisch ist, daß er auch bei dieser Theorie an der völligen Passivität des Intellekts festhält. Das Movens aller Erkenntnis ist das Objekt. Der Begriff ist kein Produkt intellektueller Spontaneität, sondern gleichsam nur das Echo früherer (innerer oder äußerer) Wahrnehmungen. Grund hierfür ist immer das Gleiche: Nur die Kette kausaler Folgen verknüpft unsere verschiedenen Erkenntnisarten so fest mit dem Objekt, daß wir ihrer objektiven Gültigkeit versichert sein können.

C. Das Wesen der Similitudo.

Hatten wir bei der Wahrnehmungstheorie an dem Problem der similitudo angesichts der sekundären Rolle, die sie dort spielte, vorübergehen können, so zwingt uns die Begriffslehre fast auf jeder Seite zu einer näheren Betrachtung.

Die similitudo, dieser in der Scholastik seit ihren Anfängen, im Frühnominalismus nicht weniger als im Thomismus gebräuchliche Begriff, ist, wie wir sahen, die einzige unmittelbare Beziehung, die den Allgemeinbegriff mit den Objekten verbindet, seine Geltung erklärend und sichernd.

Sieht man Ockham grob-realistisch immer wieder die similitudo von Ding und Begriff hervorheben, so hat man zunächst den Eindruck, daß er sich ihr gegenüber niemals in der bekannten kritischen „Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne“[1]) befunden hat. Das entspricht zwar den Anschauungen seiner Zeit — und ist doch nicht ganz zutreffend. Denn er selbst hat in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Spezieslehre dieses Fundamentalproblem der Abbildtheorie aufgedeckt (s. o. S. 44), und zwar nicht nur in seiner speziellen Form hinsichtlich des einfachen Bildverhältnisses, sondern ganz

1) Kant, Kr. d. r. Vern. Vorrede S. XVII.

allgemein für jede Art von Repräsentation stellte er die Frage: Wie soll das Repraesentans eine Kenntnis des Repraesentatum vermitteln können, wenn letzteres völlig unbekannt ist?[1]) Das ist auch seiner Ansicht über die Möglichkeit der Erkenntnis durch Ähnlichkeit gemäß, wie er sie in Sent. prol. q. 9. L formuliert: „quando notitia similitudinis causat notitiam illius, cuius est similitudo, illa non est causa sufficiens cum intellectu, sed necessario requiritur notitia habitualis illius, cuius est similitudo". Die Gegebenheit beider Glieder ist überhaupt die Voraussetzung einer Ähnlichkeitsrelation zwischen ihnen[2]). Vom Standpunkt des naiven Realismus (im modernen Sinne des Wortes) ist nun das Korrelat des Begriffs, das Objekt, wirklich gegeben, in der Wahrnehmung, die stets die Dinge in sich erfaßt, so daß er von einer Ähnlichkeit zwischen Begriff und Objekt sprechen kann. So einfach liegt die Sache bei Ockham jedoch nicht. Gewiß betont er immer wieder, daß die Wahrnehmung eine Erkenntnis des Objekts in sich ist, daß die Varietät wie die Allgemeinheit der Begriffe ihre Grundlage in der Verschiedenheit bzw. Übereinstimmung der Dinge habe (Sent. prol. q. 2. LL). Bald hier, bald dort macht er jedoch Einschränkungen: daß wir die Dinge nicht ganz erkennen, wesentliche Teile von ihnen uns verborgen bleiben, ja daß wir sie an sich — abgesehen von der Tatsache ihrer Existenz — eigentlich überhaupt nicht erkennen, sondern nur ihre Akzidenzien[3]). Einmal geht er, wie wir oben sahen (S. 48), schließlich so weit, zu sagen, daß bei einem Erkenntnisakt (der ja für ihn gleichfalls stets similitudo rei ist[4]), das Objekt uns nicht mehr gegeben sei als Caesar (den wir nie sahen) durch sein Bild[5]).

Dasselbe also, was er der Speziestheorie nachher vorwirft, läßt er hier bereits als seine eigene Meinung auftreten. Dort die Versicherung, daß das Standbild des Herkules uns keine Kenntnis von ihm selbst geben könne, wenn wir ihn nicht vorher sahen, hier der Vergleich der Wahrnehmung mit dem Gemälde eines nie

1) Sent. II. q. 11. B: „Nihil potest per aliud repraesentari nisi repraesentatum fuerit prius notum". ibid. q. 15. T.

2) Vgl. Sent. I. d. 30. q. 4. C und Sent. II. q. 1. D.

3) Vgl. z. B. Sent. I. d. 3. q. 2. E; s. u. S. 112 u. 113 Anm. 1.

4) Vgl. Sent. I. d. 27. q. 3. X; Sent. II. q. 15. EE.

5) Daß Ockham hier unter „intellectio" wirklich auch die cognitio intuitiva versteht, zeigt das Folgende, wo er sagt: „nec aliud est rem objici vel apparere intellectui, nisi intellectionem rei esse in intellectu" (Sent. I. d. 27. q. 3. X). Zuweilen sagt er auch: intellectio intuitiva (z. B. Sent. I. d. 1. q. 3. N).

Gesehenen. Also auch sie das Repraesentans eines X, ihm notwendig zugeordnet, weil von ihm kausiert, Wirkung, hinter der jeweils eine ganz bestimmte, aber unbekannte Ursache steht? Dieses kausale Zuordnungsverhältnis der ganze Sinn der similitudo?

Soweit man heute schon Ockhams Gedankenentwicklung zeitlich gliedern kann, wird man diese Frage für die spätere Zeit seines Denkens bejahen können. In den Quodlibeta (IV. q. 3) stellt er bei dem Versuch einer Gliederung der Repräsentation auf Grund der Verschiedenheit der Repraesentantia, neben der Repräsentation durch Objekte (bei der er vielleicht an willkürliche objektive Zeichen, wie z. B. den „circulus", der den Weinausschank in der Taverne ankündigt (Logik I. cap. 1), oder natürliche Zeichen, wie z. B. den Rauch, der das Feuer zu erkennen gibt, denkt), die repräsentative Funktion der cognitio ausdrücklich der Repräsentation durch ein Abbild, die eine Erinnerung an das früher wahrgenommene Repraesentatum erfordere, gegenüber[1]). Die auf andere Fragen abzielende Untersuchung selbst zieht die hierin liegende unausweichliche erkenntnistheoretische Konsequenz nicht: daß demzufolge die cognitio oder intellectio zwar eine Repräsentation, aber nicht die eines Objekts durch ein anderes ihm naturaliter zugeordnetes und auch nicht mehr eine similitudo objecti ist. Die Übereinstimmung mit dem Grundgedanken des Bildgleichnisses in der Kritik der Speziestheorie (s. o. S. 44) ist unverkennbar. Ebenso deutlich ist die Erweiterung des Repräsentationsbegriffs. Dort fußt der Einwand ausschließlich auf dem Gedanken der Abbildrepräsentation, an anderen Stellen ruht die repräsentative Zuordnung auf der Kausalrelation. Hier ist die cognitio ausdrücklich aus beiden Gruppen herausgenommen und als eine Sonderart hingestellt, die sowohl von der genannten Kritik nicht mehr getroffen wird, wie auch unabhängig vom Kausalproblem ist. Über das „Wie" und die Möglichkeit dieser Repräsentation

1) „Ad istam quaestionem dico, quod repraesentare multipliciter accipitur.

Uno modo accipitur pro illo, quo aliquid cognoscitur, et sic repraesentans est cognitio et repraesentare est esse illud, quo aliquid cognoscitur, sicut cognitione aliquid cognoscitur.

Secundo modo repraesentare est cognoscere aliquid, quo cognito aliquid aliud cognoscitur, sicut ymago repraesentat illud, cuius est ymago per actum recordandi.

Tertio modo accipitur repraesentare pro aliquo causante cognitionem, sicut[1] objectum causat cognitionem."

1 C: sicut objectum vel intellectus causat cognitionem

schweigt Ockham. Irgendwelche erkenntnistheoretische Auswertung dieser wichtigen Gliederung findet sich nicht. Trotzdem kann man an ihr nicht mit Stillschweigen vorübergehen, so wenig man andererseits bis jetzt auch nur mit einiger Sicherheit feststellen kann, wie weit Ockham sich ihrer Bedeutung in ihrem ganzen Umfang bewußt gewesen ist. Wie dem auch sei: eine so deutliche folgenschwere Differenzierung in diesen Problemen findet sich nicht wieder. Sonst steht überall Altes und Neues unvermittelt nebeneinander, dergestalt, daß die Stellen offenbaren kritischen Besinnens sich nicht weginterpretieren lassen, und man ebensowenig die häufigen Bekundungen eines naiven Realismus leugnen kann, (man denke nur an die oben erwähnte Realproduktion eines gedachten Hauses, das von dem „wirklichen" Haus nur noch numerisch verschieden sein sollte). Es sind zwei neben- und gegeneinanderlaufende Tendenzen seines Denkens, die hier zutagetreten. Man muß beachten: Der entscheidende Grundgedanke, den Ockham der rationalistischen Erkenntnislehre entgegenstellte, war, daß alle abstraktiven Formen des Erkennens letztlich immer nur im Rückgang auf ein Sein Erfüllung finden können. Damit wurde die äußere und innere Wahrnehmung zur Basis der gesamten Erkenntnis. Nur aus ihr erklärte sich die Geltungsmöglichkeit der Begriffe und Prinzipien (wenigstens grundsätzlich, denn auch Ockham stößt schließlich, wie wir noch sehen werden, auf Elemente der Erfahrung, bei denen dieses Kriterium versagt). Von hier aus den rationalistischen Begriffsapparat nachprüfend kam Ockham gelegentlich zu direkt erkenntniskritischen Betrachtungen. Die kritische Zergliederung der Wahrnehmung selbst war die geradlinige Fortsetzung dieser Kritik. Aber solange dieser zweite Schritt nicht gefolgt war von einem dritten, der zu einer positiven, die Sicherheit der Wahrnehmung bewahrenden, neuen Formulierung ihres Wesens führte, nahm die Kritik wiederum der Wahrnehmung den festen Halt und untergrub damit zugleich das erste zunächst wichtigere erkenntniskritische Prinzip. Diese Lösung des Wahrnehmungsproblems hat Ockham nicht gehabt. Für eine positivistische Beschränkung auf „*impressions*" war die erkenntnistheoretische Resignation noch viel zu schwach, für den Begriff des Phänomenalen war überhaupt kein Platz in einer Welt, die die Unterscheidung von Schein und Erscheinung noch nicht klar herausgearbeitet hatte. So weicht er, wenn er kritischen Überlegungen nachgehend an die Grundlagen der Wahrnehmungstheorie stößt, anfänglich doch immer wieder zurück auf den

Wahrnehmungsbegriff, der in seiner Zeit im wesentlichen noch unangefochten in Geltung war. Aber die Frage war gestellt. Neben dem oben (S. 56f.) erörterten Problem des Kausalzusammenhanges zwischen Erkenntnis und Außenwelt war sie die zweite im Wahrnehmungsproblem, die ohne endgültige Antwort blieb: zwei offene Wunden am lebenswichtigsten Teil des Systemkörpers, die den Keimen der Zersetzung Einlaß boten. Nur Andeutungen eines Fortschritts, einer Weiterbildung sind zu konstatieren.

In der Begriffstheorie ist im Rahmen des vorliegenden Problems von diesem Zwiespalt zwar äußerlich nicht viel zu merken. In vielfachen Wendungen nennt Ockham kurzweg die Ähnlichkeit zwischen Begriff und seinen Objekten das den Geltungsumfang und die Repräsentationsfähigkeit jedes Begriffs bestimmende Moment. Das ist natürlich eine verkürzte Ausdrucksweise, insofern jedesmal die Wahrnehmung des Objekts als notwendiges tertium comparationis auch für den naiven Realismus zur Feststellung dieser similitudo zwischen Begriff und Objekt treten muß. Daher kann aber auch nur dann von dieser Ähnlichkeitsbeziehung gesprochen werden, wenn man die Wahrnehmung in irgendeiner Form als Abbild des Dinges faßt. Anderenfalls bliebe der Begriff in einem Übereinstimmungsverhältnis zur Wahrnehmung, wäre aber nur infolge deren fester kausaler Zuordnung zu ihrem sonst unbekannten Gegenstand von diesem aussagbar. In dieser Fassung würde auch den in der oben genannten Formel Ockhams ausgesprochenen Bedingungen der Ähnlichkeitserkenntnis genügt werden, indem jeweilig beide Beziehungsglieder, Begriff und Wahrnehmung, tatsächlich gegeben sind. Eine ausdrückliche Erörterung dieser zweiten Möglichkeit haben wir jedoch bei Ockham vergebens gesucht. Nur einmal bei der Erörterung der Fictum-Hypothese sagt er (s. o. S. 87), das Urteil „albedo est color" gelte von allen den Objekten, von denen der gleiche Begriff „albedo" gebildet wird oder werden kann, macht also die inhaltliche Übereinstimmung zwischen zwei Ficten an Stelle der zwischen Fictum und Objekt zur Bedingung. Im übrigen hält er sich im Ausdruck im wesentlichen im Rahmen der reinen, aber in dieser Reinheit schon vor ihm nicht mehr durchgeführten Abbildtheorie. Aber doch eben nur im Ausdruck. Sobald er Beispiele gibt, zeigt sich des öfteren, daß er in seinem Denken von ihr weit entfernt ist. Wir nannten schon die alten Beispiele, die Ockham wiederholt: Begriff und Objekt verhalten sich zueinander wie der Schrei zum Schmerz

oder der Rauch zum Feuer (Logik I, cap. 14). Hier ist von similitudo im landläufigen Sinne keine Rede mehr. Vom Ausdruck einer Inhaltsgleichheit hat sie sich gewandelt zur Bedeutung eines kausalen Zuordnungsverhältnisses, einer Zeichenbeziehung, wie die genannte Logikstelle sagt. Die Begriffe (erst später auch vereinzelt die Wahrnehmungen) sind den Dingen im Grunde eben nicht mehr ähnlich, sondern sie „entsprechen" ihnen in einer exakten und kausalgesetzlichen Weise. In der Theorie des Begreifens und Vorstellens kommt Ockham der Helmholtzschen Zeichentheorie nahe, nur ist er eben von dessen Auffassung der Empfindungen als sinnlicher Zeichen weniger der Sache als dem Ausdruck nach zunächst noch weit entfernt. Letztere ist die, nur vereinzelt ausgesprochene Konsequenz, auf die seine Lehre am Ende hindrängte[1]). Daß dieser Bedeutungswechsel der similitudo sich terminologisch nicht ausgewirkt hat, dürfte letztlich darin seinen Grund gehabt haben, daß ein Aufgeben des Terminus „similitudo" damals als eine Negation der objektiven Gültigkeit der Wahrnehmungen wie der Begriffe mißgedeutet worden wäre. Nichts lag Ockham ferner als diese Skepsis. Daß seine Vorsorge trotzdem vergeblich war, zeigt die Geschichte. Seine Gegner haben, nicht ohne Schuld eines Zweiges seiner Schule, hauptsächlich aus dieser Neugestaltung der Erkenntnis-Objekt-Relation den Vorwurf des Skeptizismus und formalistischer Wortwissenschaft herauskonstruiert, der dann selbst von modernen Historikern noch aufgenommen worden ist.

D. Arten der Begriffserkenntnis.

Wir hatten oben (S. 63) bereits auf eine Gliederung des begrifflichen Erkennens hingewiesen, welche die Begriffe nach ihrer inneren Struktur und ihrem Gültigkeitsanspruch in die beiden Hauptgruppen der conceptus proprii und der conceptus communes teilte, deren jede wiederum zwei Untergruppen, die conceptus simplices und die conceptus compositi umfaßt. Diese gilt es jetzt einer näheren Prüfung zu unterziehen.

Bezüglich der conceptus communes ist das Wesentliche über ihre Entstehung und ihren Aufbau bereits im Vorhergehenden gesagt: Sie bilden sich in einem natürlichen Prozeß auf Grund

1) Vgl. oben S. 62; Helmholtz, Die Tatsachen in der Wahrnehmung, Vorträge II. S. 222f.; Benno Erdmann, Die philos. Grundlagen von Helmholtz' Wahrnehmungstheorie, Abhdl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Nr. 1, 1921. S. 37ff.

von Wahrnehmungen, umfassen alle Einzeldinge, die ihnen ähnlich waren, sind oder sein werden, und ordnen prädikativ gebraucht jeweilig den individuellen Subjektinhalt dem Gesamtbereich dieser von ihnen bezeichneten Objekte als ihm ähnlich ein.

Problematischer ist die Bedeutung des conceptus proprius. Ockham verfolgt hier Gedankengänge, die einst Aristoteles (Metaphys. VII. 15. 1040a) für Irrwege erklärt hatte, die Ockham aber bei Duns bereits ausgebildet vorfand. Allerdings streicht er eine der beiden Bedeutungen, die der conceptus proprius bei diesem besessen zu haben scheint, völlig aus: Das ist die Gleichsetzung der cognitio in conceptu proprio mit der intuitiven Erkenntnis der „natura“[1]).

So gibt er ausschließlich den Versuch einer kurzen Theorie solcher Begriffe, denen jeweils nur ein Objekt entspricht. Zu völliger Klarheit aber ist er nicht gelangt, nicht zuletzt infolge der Kompliziertheit seiner Problemstellung, welche unter dem Namen conceptus proprius ganz heterogene Begriffsformen vereinigte.

Daß es derartige Begriffe gibt, nimmt er nach Duns als selbstverständlich an. Doch betont er, daß bei der Fictumtheorie der Begriffe man solche nur als willkürliche Repräsentanten der Dinge gelten lassen könne, denn von Natur könne das Fictum wegen seiner Bildhaftigkeit nicht einem Objekt allein entsprechen, ohne zugleich für ein ihm ähnliches Geltung zu haben (Sent. I. d. 2. q. 9. L). Hiervon abgesehen charakterisiert er die conceptus proprii ganz allgemein zunächst mit den Worten: „cognitio in tali conceptu non est aliud quam habere talem conceptum et scire, quod vere praedicatur de aliquo ente“ (Sent. I. d. 1. q. 5. N). Das Wissen um seine Geltung für ein Objekt ist also das einen solchen Konzept begleitende und ihn von den anderen — stets eine Vielheit von Dingen repräsentierenden — Begriffen unterscheidende wesentliche Merkmal. Diese Interpretation findet ihre Bestätigung, wenn Ockham (Sent. I. d. 3. q. 2. C) ausdrücklich sagt, daß eine Erkenntnis vermittelst solchen Konzepts eine Einzelerkenntnis (cognitio in particulari) ist, oder (ibid. E) als die Möglichkeiten, einen individuellen Gegenstand zu erkennen, anführt einerseits die Wahrnehmung und die Vorstellung (cognitio intuitiva und abstractiva, also

1) Vgl. oben S. 28.

cognitiones in se), andererseits die cognitio in conceptu proprio[1]).

Sofern er „einfach" und natürlicher Repräsentant eines Objekts ist, setzt er zu seiner Gültigkeit die Wahrnehmung dieses Objekts voraus (Sent. I. d. 2. q. 9. R). Dagegen fällt diese Bedingung fort, wenn er in konnotativer oder negativer Bedeutung willkürlich, d. h. ohne natürliche repräsentative Beziehung zu einem Objekt, diesem zugeschrieben wird, so z. B. wenn wir Gott als causa prima, actus purus, creativus oder immortalis denken (l. c. d. 3. q. 2. F u. H).

Hinsichtlich des ersten Falles erhebt sich die Schwierigkeit, wie man sich diesen Singularkonzept seinem Wesen nach zu denken hat, sofern man jeden Begriff als eine intellectio confusa gemäß der letztlich von Ockham gebilligten Theorie ansehen soll. Es bleibt hier gar keine andere Möglichkeit als dem Wortlaut nach zuzugeben, daß in diesem Falle wirklich der Begriff die cognitio confusa eines Objekts ist, was Ockham vorher (vgl. oben S. 100) ausdrücklich bekämpft hatte. Trotzdem kann aber das wesentliche Moment seiner obigen Kritik, daß eben im Begriff nicht irgendeine Wesenheit im Gegenstand objektmäßig erkannt, sondern vielmehr der Gegenstand gedacht wird, auch hier in voller Geltung bleiben. In der Tat hat Ockham selbst diese scheinbare Ausnahme nicht als Problem empfunden und ist gar nicht darauf eingegangen. Nur das betont er, daß eben auch hier nicht von irgendwelcher reinen Wesenserkenntnis die Rede ist, sondern daß der conceptus simplex proprius durchaus nicht alle Wesensmerkmale eine Dinges zu umfassen braucht, vielmehr viele essentielle Eigentümlichkeiten unbekannt bleiben können (Sent. I. d. 1. q. 5. N).

Der Grund hierfür liegt in der engen Abhängigkeit auch dieser Konzepte von den Wahrnehmungen, die selbst nie das Objekt in allen seinen Teilen distinkt erfassen. Diese bedingungslose unmittelbare Basierung auf die Erfahrung haben die conceptus simplices proprii mit den allgemeinen Begriffen (conceptus communes) gemeinsam. Beides sind „*ideas*", denen, sofern sie objektive Gültigkeit beanspruchen, jeweils „*impressions*" zugrunde liegen müssen.

Hierin stimmt mit diesen auch noch die erste Gruppe der

1) „Ideo dico . . . quod aliqua res potest cognosci in se . . ., et hoc sive cognoscatur abstractive sive intuitive. Aliter potest aliquid intelligi non in se, sed in aliquo conceptu sibi proprio. Et hoc maxime est verum, quando cognoscitur ille conceptus de aliquo ente verificari."

conceptus compositi proprii überein, die Ockham erst in den Quodlibetis in einer sehr kurzen Darlegung schildert. Wir haben sie oben (S. 77) besprochen und brauchen daher hier nicht nochmals darauf zurückzukommen.

Von ihr wie von allen bisher besprochenen Begriffsarten toto coelo verschieden ist die zweite, die Hauptgruppe der conceptus compositi proprii. Diese sind nicht rein auf Wahrnehmungen zurückführbar, ja gerade darin liegt ihr besonderer Wert, daß ihr Gültigkeitsanspruch sich auf Gebiete erstrecken kann, welche jenseits des möglichen Erfahrungsbereichs liegen. Zwar gehen auch sie insofern auf Wahrnehmungen zurück, als die Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt sind, stets allgemeine Begriffe von empirisch Gegebenem sind, oder wenigstens aus solchen abgeleitet sind. Aber schon letzteres, wie z. B. die Bildung absoluter Superlativbegriffe, überschreitet die Grenzen der Erfahrung. Ihre Komposition jedoch zu dem Begriff eines niemals wahrgenommenen Objekts, ist ein intellektueller Akt, für den man die Grundlagen in der Erfahrung vergeblich sucht, der überhaupt in den Rahmen des bisher von Ockham festgehaltenen Erkenntnismechanismus nicht hineinzupassen scheint und demgemäß diesen Begriffen gegenüber die quaestio juris herausfordert.

Ockham exemplifiziert diesen Typ an drei verschiedenen Begriffen, jedesmal in anderer Form. Für das Geltungsproblem am bedeutsamsten ist die kurze Formulierung, die er in Sent. I. d. 3. q. 2. E gibt. Er sagt dort: „Quando autem tantum cognoscitur [aliqua res] in aliquo conceptu sibi proprio, prius cognoscitur quia est, quam quid est, hoc est antequam quidditas vel quaecunque pars quidditatis vel quodcunque simplex sibi proprium cognoscatur cognitione sibi propria vel aequivalenti“[1]). Man erkennt also früher die Existenz eines Etwas, als irgendeine seiner inhaltlichen Bestimmtheiten. Nun hatte Ockham bisher prinzipiell daran festgehalten, daß die Existenz eines Dinges nur intuitiv erfaßbar ist, nur durch seine Wahrnehmung uns zur Kenntnis gebracht werden kann. Jede notitia intuitiva ist aber stets propria, also hier ausdrücklich ausgeschlossen. Demzufolge erhebt sich die Frage, wie hier eine Erkenntnis von Existenz möglich sein kann, insbesondere ob etwa Ockham in diesen con-

1) Daß es sich hierbei nur um den conceptus compositus proprius handelt, beweist der erläuternde Zusatz „hoc est . . .“ etc. Denn der conceptus simplex proprius fordert vielmehr das Vorhergehen dieser cognitio propria, wie oben dargelegt.

ceptus compositi proprii, also in Begriffen reale Existenz erfassen zu können meint. Seine Beispiele zeigen, daß er hier zweifellos die Quelle der Existentialerkenntnis vermehren zu können geglaubt hat, einerseits auf Grund von Erfahrungstatsachen, für die der enge Bezirk der Wahrnehmungen nicht Erklärung bot, andrerseits aber auch, wenigstens vorübergehend (später, besonders in den Quodlibetis, mit zunehmender kritischer Schärfe als nicht beweiskräftig abgelehnt) aus metaphysischen Gründen.

Das erste Beispiel, das er zur Erläuterung des mit dieser Art Begriffserkenntnis Gemeinten anführt, leitet er ganz beiläufig, um ihren Gegensatz zur gewöhnlichen Wahrnehmung eines Objekts zu verdeutlichen, mit einem Hinweis auf die Wahrnehmung eines Feuers ein. Wenn man ein Feuer sieht, sagt er, so erkennt man (wie eben bei jeder Wahrnehmung) sowohl daß es ist, als auch was es ist, also Existenz und Wesen des Objekts zugleich. Aber wie in plötzlichem kritischen Besinnen wendet er den Gedanken um, indem er ganz unerwartet den Nachsatz anschließt: Sofern man ein Feuer an sich erkennen würde. Um dann, das als erläuternde Antithese zunächst angezogene Beispiel zur Erhellung der These nutzbar machend, fortzufahren: De facto aber erkennt man ein Feuer gar nicht an sich, sondern nur seine Eigenschaften. Seine Wärme nimmt man unmittelbar wahr — daß und was sie ist, und ebenso seine übrigen Eigenschaften. Diese allein sind die unmittelbaren Objekte unseres Wahrnehmens. Von dem übrigen, das nicht so unmittelbar wahrgenommen wird, was sozusagen dahinter steht, weiß man eher, daß es ist, als was es ist.

Man wird zugeben, daß dies Überlegungen von erkenntniskritischer Bedeutung sind. Und doch: Ockham geht scheinbar achtlos an ihnen vorbei. Kein Hinweis auf die in ihm aufgewiesene prinzipielle Grenzsetzung unserer gesamten Erkenntnis der Außen- und Innenwelt. Trotzdem darf man nicht sagen, daß er sich der Konsequenzen des Gesagten nicht bewußt gewesen ist. Das wird sich bei der Besprechung des Substanzproblems zeigen. Nur soviel sei hier schon gesagt: Wenn er an dieser Stelle auf dieses nicht eingeht, so hat das seinen Grund darin, daß er ein Erfassen der Substanz der Dinge in einem aus Allgemeinbegriffen ihrer Eigenschaften zusammengesetzten Individualkonzept für unmöglich hält. Ein solcher ist für ihn etwas ganz anderes als der Begriff, den wir von den Substanzen haben können (Näheres s. u. S. 141f.). Daher kann er das genannte Beispiel hier nur aus-

werten zum Nachweis der Möglichkeit einer inhaltlich unbestimmten reinen Existentialerkenntnis.

Ein kurzes Beispiel aus der Astronomie fügt er noch an zur Erklärung des „prius cognoscitur quia est quam quid est". Bei den Mondfinsternissen habe man „eher" erkannt, daß etwas zwischen Sonne und Mond trete, als was das ist[1]). Hieraus ersieht man, wie Ockham sich die zeitlich nachfolgende Erkenntnis des „Was" denkt. Nicht so meint er es, daß man sich nachträglich eine irgendwie der Wahrnehmung analoge Erkenntnis der Inhaltlichkeit dieses Etwas verschaffen könne. Das wäre in dem angezogenen astronomischen Beispiel hinsichtlich der Erde doch unmöglich. Sondern seine Ansicht geht offenbar dahin, daß man auf Grund einer solchen Existentialerkenntnis einen Begriff bildet, der diesem einen Objekt entspricht. Dieser Begriff ist der conceptus compositus proprius. In seiner Anwendung auf die Gotteserkenntnis gibt Ockham etwas deutlichere Beispiele für die Art der Zusammensetzung dieses Begriffs. Durch Discursus, sagt er an einer Stelle, erschließe der Intellekt, daß ein ens das erste, unendliche und höchste sei, „et tunc habet conceptum istum proprium deo: ens infinitum et summum" (Sent. prol. q. 7. R). Oder, an anderer Stelle: Aus der kreatürlichen Welt bilden sich naturhaft einfache Allgemeinbegriffe wie ens, sapientia, bonitas etc. Jeder dieser Konzepte für sich gilt für eine Vielheit von Objekten, Gott wie Kreaturen. Alle diese Begriffe zusammengenommen dagegen können nur für Gott allein Geltung haben: ein ens, das zugleich die reine bonitas, die reine sapientia und die übrigen Attribute ist, kann nur Gott sein, und somit wird in dem aus diesen Allgemeinbegriffen zusammengesetzten Begriff nur Gott allein gedacht (Sent. I. d. 3. q. 2. G).

Verweilen wir zunächst bei diesen beiden Typen des Begriffs.

Mannigfaltig, wie man sieht, in seiner Gestalt, ist er der Endpunkt wechselnd verschlungener oder geradliniger Denkoperationen, die der Idee nach von einer primären Existentialerkenntnis ihren Ausgang nehmen sollen. Es ist ein weites Ge-

1) Sent. I. d. 3. q. 2. E: „videndo ignem cognoscitur, quia est ignis et quid est ignis, et hoc si ignis in se cognosceretur. Sed de facto non cognoscitur in se nisi accidens ignis. Tamen ipse calor sic cognoscitur et quia est et quid est. Et ita est de omnibus accidentibus, quae immediate terminant actum intelligendi. Sed de aliis, quae non sic cognoscuntur, prius cognoscitur, quia est, quam quid est, sicut prius cognoscitur, quod aliquid interponitur inter solem et lunam, quam cognoscatur, quid interponitur."

biet, das Ockham hier mit der Kuppel des conceptus compositus proprius überdeckt. Das Kausalproblem, die Problematik der induktiven Methode wie der Gotteserkenntnis liegen auf dem Wege, den der Verstand zu diesem Begriff hin durchmessen muß. Dabei ist nicht einmal der Ausgangspunkt, diese erste Erkenntnis von etwas Existierendem, klar und eindeutig. Schon die beiden zuerst betrachteten Beispiele zeigen, daß diese sogenannte Erkenntnis in keiner Weise unmittelbar, wie etwa die Anschauung, ist, sondern selbst schon ein Schluß ist, der zwar von irgendeiner Anschauung, dem niemals irrenden Quell aller Existentialerkenntnis, ausgeht, dessen Rechtmäßigkeit aber selbst in Frage gestellt werden kann. Zudem ruhen schon in beiden Fällen die beiden Schlußverfahren keineswegs mit Notwendigkeit auf denselben Prinzipien. Einmal ist es der Schluß auf die Existenz der unbekannten Ursache einer Naturerscheinung, das andere Mal der Schluß auf den unbekannten Träger eines Komplexes von Eigenschaften. Auch letzteren als Kausalschluß aufzufassen, entspricht, wie wir sehen werden, später der Meinung Ockhams, war ihm aber an sich nicht von vornherein selbstverständlich und schiebt nochmals ein Problem in den Bereich dieser Erkenntnis des „quia est" ein. Wiederum anders gewendet ist die grundlegende Existentialerkenntnis beim Gottesbegriff (der in dieser Form die für uns Menschen allein mögliche Erkenntnis Gottes sein soll). Einerseits erschließt Ockham im Sentenzenkommentar die Existenz durch einen modifizierten[1]) Kausalschluß. Andererseits folgert er dort sowohl (in der oben zitierten Stelle) wie auch ähnlich am Anfang der Quodlibeta (I. q. 1.)

1) Nicht aus der Notwendigkeit eines primum movens führt er den Beweis, da der hierzu erforderliche Nachweis der Unmöglichkeit des progressus in infinitum seiner Ansicht nach nicht erbracht werden könne, insofern eine potentielle Unendlichkeit nicht unmöglich sei. Das Gleiche hatte schon Richard von Middleton nachgewiesen. Ebenso hatte Durand von St. Pourçain die Ansicht vertreten, daß weder der Satz „Gott ist" noch der: „Gott ist erste Ursache" an sich evident seien, da die Unmöglichkeit des progressus in infinitum bei der Ursachenreihe, wie die einer „circulatio in causis" nicht „per se nota" sei (Sent. I. d. 3. p. 1. q. 3. n. 6—10, 14). Vielmehr beweist Ockham die Notwendigkeit eines ersten Erhalters. Denn für diesen wiederum einen Erhalter anzunehmen usw. in infinitum, würde, da die Reihe der Erhalter im Unterschiede von der Ursachenreihe gleichzeitig existieren muß, zu einer aktualen Unendlichkeit führen, die in der Tat unmöglich sei. Vgl. Ockhams Gottesbeweis in Sent. I. d. 2. q. 10. O, welche Stelle allein schon die gegenteiligen Ausführungen Mansers (Drei Zweifler am Causalprincip. Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 27, S. 408f.) widerlegt. Dem entsprechen dann später

die Existenz aus der Fassung Gottes als absoluten Superlativs des Gegebenen[1]).

Daß dieser conceptus compositus proprius Dei die dieser Begriffsart eigene singuläre Gültigkeit nur besitzt, sofern die Einzigkeit Gottes, welche Ockham von früh an stets für unbeweisbar erklärt hatte, durch den Glauben sichergestellt wird, ist eine Schwierigkeit theologischen Charakters, die hier nicht weiter erörtert zu werden braucht. Für Ockhams Auffassung dieser Begriffe überhaupt ist dagegen eine andere Frage wesentlich, die die Voraussetzung ihrer Geltung betrifft. Wir haben auf die Kompliziertheit und Problemhaltigkeit ihres Bildungsprozesses hingewiesen, haben gezeigt wie sich dadurch in die von der cognitio intuitiva, der unerläßlichen Grundlage aller objektiven Erkenntnisse, ausgehende Bildung des Begriffs, die sich bei anderen Begriffstypen naturnotwendig vollzog und ebendadurch ihre gegenständliche Geltung gewährleistete, eine mehr oder minder lange Folge von Denkoperationen, Schlüssen, „discursus" schiebt, so daß sich unvermeidlich die Frage aufdrängt: Darf man hier noch von „natürlicher" Entstehung des schließlich gewonnenen conceptus compositus proprius sprechen? Eine negative Antwort hierauf entzieht, wie ohne weiteres deutlich, diesen Begriffen die Grundlage ihrer Gültigkeit und macht eine Neubegründung notwendig, die schwerlich mit den Prinzipien Ockhams in Einklang zu bringen wäre. Ockham hat daher auch in diesem Falle an seinem naturalistischen Erkenntnismechanismus festgehalten, damit zugleich den Sinn des „discursus" erweiternd, der hier als Glied eines naturnotwendigen Prozesses

gelegentliche Äußerungen wie „dico quod deus est immutabilis . . . quia est necesse esse" (Sent. I. d. 8. q. 7. C) oder „homo necessario coexigit deum ad hoc quod sit, imo contradictio est, quod homo sit et non deus." (ibid. d. 30. q. 1. P).

1) Die aus wissenschaftstheoretischen Erwägungen fließenden Nachweise für die Existenz Gottes bleiben hier außer Betracht, weil sie nur Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Zudem sind es nur vereinzelte, wohl später liegende Ansätze, die nicht mehr zu systematischer Entfaltung gekommen sind. Vgl. z. B. Quodl. II. q. 1: „Tertio dico, quod potest persuaderi rationabiliter, quod deus sit causa efficiens vel movens alicuius effectus, quia aliter frustra poneretur, nisi posset aliquid causare effective in universo", oder Centiloq. concl. 1. F: „Ex quibus omnibus sequitur vel sequi videtur Aristotelem non demonstrare unum esse motorem immobilem, quamvis hoc probabilius quam suum oppositum potuerit poni. Quia omnes apparentiae aeque evidenter vel evidentius possunt salvari ponendo finitatem in moventibus et unum principium, sicut infinitatem, et ideo potius debet poni."

nicht gut als ein in Urteilen fortschreitendes Schlußverfahren gedeutet werden kann, da die Urteilsbildung sich auch bei Ockham nicht mit natürlicher Notwendigkeit vollzieht[1]). Am deutlichsten kommt das zum Ausdruck in den Summulae in libros physicorum p. IV. cap. 11, wo Ockham bei Erörterung des Zeitbegriffs von dem „conceptus compositus proprius primo motui": „motus velocissimus et uniformissimus" sagt, daß der Intellekt ihn „naturaliter" bildet, sobald er irgendeinen Zeitverlauf messen will. Wie etwas Objektives, Unabhängiges „occurrit intellectui", nicht aber wie ein präformierter, in der Seele liegender Begriff. Vielmehr bildet auch er sich auf Grund einer Überlegung, eines „discursus": „dicendo in anima, quod, si simpliciter esset motus velocissimus et uniformissimus, illud quod movetur, dum illud mobile plus moveretur, diutius moveretur". Ockham geht hier soweit, um die Naturnotwendigkeit dieses Begriffs herauszuheben, daß er nicht nur die Unbekanntheit des „quid est" dieser ersten Bewegung entsprechend seinen früheren Ausführungen erwähnt, sondern es sogar für möglich erklärt, daß jemand an dem „quia est" zweifeln könnte und doch diesen Begriff notwendig bilden würde. Letzteres stimmt nicht zu dem früher Gesagten, so wenig wie der in diesem Zusammenhange als erläuterndes Beispiel gebrauchte zusammengesetzte Begriff „numerus impar" proprius im bisherigen Sinne ist.

Zurückblickend können wir als das entscheidende Merkmal dieser zusammengesetzten Singulärbegriffe die Tatsache bezeichnen, daß sie als naturnotwendige Bildungen aussagbar sind von bestimmten einzelnen Objekten, die wir niemals wahrgenommen haben, deren Existenz uns aber trotzdem evident ist. Haben die einfachen Allgemeinbegriffe mehr eine denkökonomische Funktion, indem sie Zusammenfassungen möglicher Wahrnehmungsinhalte darstellen, ohne dabei eben diese Möglichkeitsgrenze jemals überschreiten zu können, so sollen diese conceptus compositi proprii wirklich eine Erweiterung unserer Erkenntnis über den Umkreis der Wahrnehmungen hinaus bieten. Wird nach ihrem Unterschied von reinen Figmenten, wie z. B. mons aureus, gefragt, so wird man weniger auf ihre „natürliche" Entstehung im

1) Vgl. Sent. II. q. 25. N: „Ideo dico, quod praedicti actus discurrendi, syllogisandi etc. non sunt actus apprehensivi, quia facere syllogismum non est nisi formare propositiones dispositas in modo et figura, et sic est de discursu. Isti, inquam, actus causantur sufficienter a notitiis incomplexis terminorum et actu voluntatis, quo voluntas vult talia complexa formare."

Gegensatz zu der Willkürlichkeit bei der Bildung jener verweisen, (da ein anderes deutliches objektives Kriterium für diese Unterscheidung, als die im vorliegenden Falle nie mögliche Kontrolle an der Wahrnehmung, von Ockham nicht gegeben wird), als vielmehr auf die ihnen zugrundeliegende Existentialerkenntnis. Diese ist es, die bei den Figmenten fehlt. Wieweit sie wiederum zu Recht besteht, darüber schwankt das Urteil im Wechsel der Weltbilder. Ockhams Beispiele zeigen z. T. trotz seiner unverkennbaren kritischen Tendenz jene typische Unbedenklichkeit und Sorglosigkeit, die eine Weltanschauung oft gegenüber den sie tragenden Grundbegriffen beweist. Wie lange die Problematik solcher — den jeweiligen Einflüssen und Zielen entsprechend modifizierten — Begriffe wie z. B. ens summum und motus velocissimus die Geister beschäftigt und in Bann gehalten hat, zeigt ihre Geschichte. Hat doch noch Leibniz sie einander gegenübergestellt.

E. Signifikation und Supposition.

Die ausschließliche Singularität alles Seienden, die Leugnung jeglicher extramentalen Realität des Allgemeinen hatte die Begriffe und ihre Objekte auseinandergerissen. Die mehrfach erwähnte rationalistische Gleichung natura universalis = conceptus universalis, die die Aussagbarkeit des letzteren von ersterer ohne weiteres rechtfertigte, war durch die Streichung des ersten Gliedes aufgehoben. Denn wenn auch im rationalistischen System insofern ein kausaler Zusammenhang zwischen dieser „Natur" und ihrer Erkenntnis bestand, als erstere vermittelst der Sinneswahrnehmung den Anlaß gab zur Erfassung der Allgemeinbegriffe, so ruhte doch deren Gültigkeit letztlich auf diesem ursprünglichen Identitätsverhältnis. Ockhams gesamte Erkenntnislehre dagegen erwies sich uns als vornehmlich aufgebaut auf dem Gedanken einer einfachen Kausalbeziehung zwischen der Erkenntnis und ihrem Objekt. Somit konnte er die alte von Boethius überlieferte Hauptfrage nicht mehr bejahen und sagen, daß in jedem Urteil die Res selbst prädiziert wird. Da die Erkenntnis vielmehr die Wirkung des Objekts ist, so werden in einem wahren Urteil zwei tatsächliche oder mögliche Wirkungen derselben Ursache voneinander ausgesagt. Wir sahen, wie er bei der Wahrnehmung, die nach seiner Leugnung einer Participation des menschlichen Intellekts am göttlichen Denken zum einzigen Pfeiler seines Erkenntnissystems geworden war, den letzten Konsequenzen seines kausalen Subjekt-Objekt-

Verhältnisses unter Festhalten an der überlieferten Vorstellung einer Similitudo-Relation anfänglich auszuweichen suchte, und wie sich diese vor allem und zuerst bei den Begriffen, vereinzelt auch bei den Wahrnehmungen, ihm dann doch zu einem reinen Zeichenverhältnis zwischen Begriff (bzw. Wahrnehmung) und Objekt auswuchs. So ging ihm denn das ganze Wesen des einzelnen Konzepts in der Repräsentation oder Signifikation auf[1]). Zur Erläuterung zieht er das mehrfach erwähnte Beispiel des Sextus Empiricus vom Rauch und Feuer an: Wie jemand, der an einer Stelle Rauch sieht, daraus durch discursus erschließt, daß dort ein Feuer — irgendeins, nicht ein individuell erkanntes — brennen muß, so erkenne man aus einem einfachen Allgemeinbegriff ein ihm entsprechendes Objekt, aber ohne seine individuellen Züge. Rauch wie Begriff sind — entsprechend ihrer Verursachung und unter Voraussetzung der Gleichförmigkeit der Natur — natürliche signa, natürliche Repräsentanten für bestimmte Gruppen von Dingen, dergestalt, daß hier für die Konzepte gilt, was Helmholtz[2]) von den sinnlichen Zeichen sagt, „daß das gleiche Objekt unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und daß also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen".

In der natürlichen Signifikation jeder intentio kulminiert Ockhams Erkenntnislehre. Sie ist die entscheidende erkenntnistheoretische Hypothese, die Position, welche die durch die Negation der rationalistischen Grundgleichung wieder offene Frage nach der Geltungsmöglichkeit der abstrakten Erkenntnis neu beantwortete. Diese Umstellung in der Auffassung der Erkenntniselemente, die hierin zum Ausdruck kommt, ist das wesentliche, beherrschende Moment in Ockhams theoretischer Philosophie.

Die Suppositionstheorie dagegen ist eine sekundäre, logische Hypothese, die Ockham aufgriff in Konsequenz des Signifikationsgedankens, mit dem die traditionellen Inhärenz- oder Identitätstheorien des Urteils unvereinbar waren. Sie bietet diejenige Formel für das logische Verhältnis von Urteilsgliedern zueinander, die deren Zeichenbeziehung zu realen Objekten korrespondiert, in der Wendung: „Subjekt und Prädikat eines Urteils supponieren für den gleichen Gegenstand",

1) Vgl. Sent. I. d. 1. q. 5. H: „Et ita si esse conceptum alicuius est repraesentare vel significare aliquid et non aliud, concedo quod est aliquis conceptus personae qui non est essentiae."

2) l. c. S. 222.

und sie erörtert die Möglichkeiten der Bildung formallogisch richtiger Urteile, ohne daß sie allein über deren sachliche Wahrheit zu entscheiden vermag. Die Frage der Supposition ist somit niemals einer isolierten intentio gegenüber aufzuwerfen wie die der Signifikation, sondern hat erst einen Sinn bei der urteilsmäßigen Verbindung mehrerer intentiones. Daher bezeichnet Ockham die Suppositio als eine „proprietas conveniens termino sed nunquam nisi propositione", oder, mit anderen Worten: nur Subjekt und Prädikat, nur Urteilsglieder (die selbst auch ganze Sätze sein können), supponieren (Log. I. cap. 63)[1]).

Deutlich offenbart sich das treibende Motiv für die Verwendung des Suppositionsgedankens in einer kurzen Ausführung der Logik (II. cap. 2). Ohne ihn, meint Ockham dort, würde ein Urteil wie „Socrates est homo" besagen, daß Sokrates die allgemeine, vermittelst der Spezies erfaßte natura „homo" oder die „humanitas" hätte, daß sie in Sokrates wäre oder zu seiner Wesenheit gehörte, somit in diesem Urteil eine allgemeine res von einer singulären res prädiziert werde. Diese Bedeutung aber kann für Ockham das Urteil nicht haben, weil er eine solche allgemeine Natur, solche humanitas, die real in Sokrates wäre, nicht anerkennt und sie demzufolge auch nicht der Inhalt des Prädikatsbegriffs „homo" sein kann. Vielmehr ist der Sinn des Urteils für ihn, wie wir sahen, der, daß beide Urteilsglieder (termini) vom Objekt kausal gewirkte Repraesentantia oder Zeichen desselben sind oder jederzeit sein können. Diese gemeinsame wirkliche oder mögliche Kausalrelation auf den gleichen Gegenstand bildet die Grundlage für die Prädikation des einen Gliedes vom anderen. Formallogisch betrachtet ist dementsprechend erste Voraussetzung für die Gültigkeit eines Urteils, daß die Urteilsglieder für dasselbe supponieren, daß das von ihnen Gemeinte identisch ist[2]). Naturgemäß ist diese formallogische Formulierung des

1) Pfänder, der in seiner Logik den Suppositionsgedanken wieder aufgenommen hat, spricht entsprechend überhaupt nur noch von einer Supposition der Urteile.

2) Wenn Siebeck (Ockhams Erkenntnislehre, Archiv f. Gesch. d. Philos., X. S. 326) zur Stützung seiner Ansicht über die „Subjektivität" der Termini auf diese Logikstelle verweist, sie dahin interpretierend, daß für die Wahrheit eines Urteils nicht die reale Inhärenz der Urteilsglieder, sondern „nur" ihre Suppositio für dasselbe Objekt erforderlich sei, so ist das zum mindesten eine Ausdrucksform, die leicht mißverstanden werden kann. Ockhams Leugnung der extramentalen Realität der Begriffe macht die Begriffe keineswegs „subjektiv" in der modernen Bedeutung des Wortes. Sie sind in diesem Sinn so wenig subjektiv, wie die (sonst natür-

Prinzips weiter als die erkenntnistheoretische. Denn nicht jeder terminus ist Zeichen eines Realen. Daher gibt es Suppositionen, die die signifikatorische Beziehung überhaupt nicht oder nur mittelbar voraussetzen.

Ockham scheidet demzufolge die Supposition in drei Grundtypen. Sind die termini eines Urteils signifikativ genommen, d. h. als Zeichen eines real existierenden Objekts (unter welchem nicht nur jeder Gegenstand möglicher Sinnes- oder Selbstwahrnehmung, sondern auch dasjenige zu verstehen ist, von dessen realer Existenz wir evidente Gewißheit haben, ohne es jemals irgendwie wahrnehmen zu können, wie z. B. die Gegenstände der oben besprochenen conceptus compositi proprii), so nennt Ockham dies die „suppositio personalis". Als Beispiele hierfür gibt er Urteile wie „homo est animal rationale" oder „omnis intentio animae est in anima", in welchem letzteren der Begriff „intentio" natürliches Zeichen und supponens ist für die einzelnen psychisch realen, intentionalen Akte, genau wie vorher der Begriff „homo" für die einzelnen individuellen Menschen. Das Gleiche gilt für das Urteil „omnis species est universale", wo das Subjekt die einzelnen Artbegriffe in ihrer psychischen Realität bezeichnet. Das Gemeinte ist in allen diesen Fällen etwas real Existierendes[1]). In dieser personalen Supposition können auch willkürliche Zeichen stehen, also z. B. Worte, Buchstaben oder sonstige Zeichen (z. B. physikalische Formeln, um ein modernes Beispiel zu gebrauchen), die zur Darstellung realer Vorgänge verwandt werden. In welchem Sinn bei

lich ganz anders gearteten) „Erscheinungen" Kants oder „*impressions*" Humes. Daher ist es auch irreführend zu sagen, die Erkenntnis habe es nicht mit den Dingen, sondern mit ihren „subjektiven" Zeichen zu tun (ibid. S. 322). Siebeck hat, wie seine Bemerkung, „das Erkennen entspringe aus einer eigenartigen synthetischen Betätigung der Seele oder des Bewußtseins" (ibid. S. 324), zeigt, den streng naturnotwendigen psychophysischen Kausalzusammenhang nicht genügend berücksichtigt, in den bei Ockham das ganze seelische Geschehen, sofern es unabhängig vom Willen, eingebettet ist. Durch ihn ist alle Erkenntnis, soweit sie dem Willenseinfluß (wie er z. B. in den Urteilen zu konstatieren ist) nicht unterliegt, in unserem Sinne „objektiv" und jeglicher „synthetischen Betätigung der Seele" im Sinne einer reinen Spontaneität völlig entzogen. Nur die conceptus compositi proprii machen hierin, wie oben gezeigt, nicht für Ockham, doch für uns, eine Ausnahme.

1) Log. I. cap. 64: „Suppositio personalis est ista, quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive vox, sive intentio animae, sive scriptum, sive quodcunque aliud ymaginabile." (Ms. Basel F. II. 24 = I. cap. 63. fol. 35 verso).

Relationsbegriffen von Signifikation gesprochen werden kann, bedarf noch einer besonderen Untersuchung über das Wesen der Relationen. Die Frage der Supposition in negativen Urteilen sucht Ockham dadurch zu lösen, daß er bei ihnen die signifikatorische Beziehung der Urteilsglieder als auf dieselben Objekte gehend erklärt, wie bei affirmativen Urteilen, nur mit negativem Index. So bezeichnen visus und caecitas dasselbe, ersteres jedoch positiv, letzteres negativ[1]).

Die Auffassung als Zeichen und psychischer Akt erschöpft jedoch das ganze Wesen einer intentio, auch als rein mentalen Faktums — abgesehen von der stets willkürlichen sprachlichen Formulierung — keineswegs. Neben der psychischen Realität und der Bedeutung des Inhalts ist Gegenstand einer möglichen Betrachtung noch die logische Struktur dieses Inhaltes, d. h. das gesamte Objektgebiet der Logik im weitesten Sinne. In diesem Fall, sagt Ockham, supponiere eine intentio für sich selbst, und bezeichnet diese Form als die suppositio simplex[2]). „Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative" (Log. I. cap. 64). Natürlich kann hier keine Signifikation statthaben, denn etwas kann nicht Zeichen für sich selbst sein. Was ist nun diese „intentio selbst"? Die Beantwortung dieser Frage beleuchtet zugleich das eigentliche Wesen einer intentio, abgesehen von ihrer Bestimmung als psychischer Funktion. Ockham nennt als Beispiel dieser suppositio simplex das Urteil: „homo est species". Hier supponiert „homo" für sich als eine intentio animae, „quia illa intentio est species. Et tamen proprie loquendo ille terminus (scil. in einem rein mentalen, sprachlich nicht formulierten Urteil) non significat illam intentionem"[3]). Dieser Satz ist also, wie man sieht, nur die verkürzte Formulierung des

1) Log. II. cap. 14: „Unde sicut termini negativi vel privativi nihil significant nisi quod significatur per terminos positivos, quamvis illud idem, quod significatur per terminum positivum affirmative vel per terminum affirmativum positive et construendo, significatur per terminum negativum vel privativum destruendo vel negando . . ."

2) Michalski (Les courants philosophiques à Oxford et à Paris etc. S. 67) nennt diese Deutung der suppositio simplex einen „facteur dissolvant de la synthèse scolastique." Das heißt eine Folgeerscheinung zur Hauptsache machen. Denn das entscheidende Moment ist hier doch die grundlegende antirealistische Wendung. Mit ihr ergab sich mit Selbstverständlichkeit, daß die suppositio simplex eine Supposition für Begriffe und nicht für extramentale universale Realitäten wurde.

3) Log. I. cap. 64; vgl. ibid. cap. 66.

Urteils: intentio „homo" est species. Entsprechend verkürzt kann man auch in Konsequenz des oben von Ockham genannten Urteils „omnis intentio animae est in anima" sagen: „homo est in anima". Gemeint ist hier jeder psychische Akt, der den Inhalt „homo" hat. Es liegt hier also ein wirklicher Subjektunterschied vor gegenüber dem Urteil „homo est species", aber auch dem Urteil „homo est animal rationale", die bei aller Verschiedenheit im Gegensatz zu jenem doch das gemein haben, daß in ihnen nur der Begriffsinhalt, wenn auch in verschiedener Beziehung, Subjekt ist. Ockham hat diese Schwierigkeit nicht erörtert. Analog dem allgemeinen Urteil „omnis intentio animae est in anima" wird man auch dieses „[intentio] homo est in anima" dem Gebiet der suppositio personalis zurechnen. Eine intentio steht also nicht „für sich selbst", sofern sie ausschließlich oder auch als psychischer Akt gefaßt ist. Sonst wäre der Suppositionsunterschied zwischen dem oben als personal supponierend genannten Subjekt des Urteils „omnis species est universale" und dem dieses Satzes „homo est species" nicht zu verstehen. Dort sind mit dem „omnis species" eben die einzelnen intellectiones mit ihren verschiedenen abstrakten, sie als Artbegriffe determinierenden Objektbezogenheiten oder Inhalten gemeint, hier ist das Subjekt aber ein sachlicher Inhalt selbst, der als reiner Inhalt gar nicht in eine Vielheit zerlegbar ist, nicht das Gemeinsame der einzelnen Intellektionen „homo" bezeichnet, sondern selber, in ihnen allen unverändert, im wesentlichen identisch ist. Das „Selbst", das Wesen einer intentio, ist also ihr Inhalt an sich, in seiner logischen Struktur, ganz abgesehen von seiner Funktion als Zeichen wie von seiner psychologischen Seinsart. Er ist das Spezifikum der intentio, dasjenige, was die eine von der anderen unterscheidet, wenn er auch real niemals von dem Akt als solchem trennbar ist. So bestimmt er das Geltungsgebiet der intentio als Zeichen, ohne allein betrachtet Zeichen sein zu können. Zeichen ist immer nur die Einheit von Akt und Inhalt, indem der psychologische Aktcharakter allein die psychische Realität der intentio ausmacht, sie als „res" in den Kausalzusammenhang des Realen einfügt und die feste kausale Zuordnung zu den Objekten ermöglicht, die allein die Geltung ihres Inhaltes erklärt[1]).

Im Hinblick auf die gelegentliche Überschätzung der Bedeutung des Suppositionsgedankens für das ockhamistische

1) Zur weiteren Geschichte dieses Problems vgl. Carl Stumpf, Spinoza-Studien, Abhdl. der Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Nr. 4, 1919.

System sei hier betont, daß eben diese objektive Geltung einer intentio niemals aus der Supposition allein zu erkennen ist. Man muß das im Auge behalten, obwohl Ockham selbst diese Frage nicht ausdrücklich erörtert hat. Die Beobachtung der Suppositionsregeln allein sichert nur, wie dargelegt, die formallogische Richtigkeit der Urteile. Diese ist aber bei personaler Supposition sicherlich vorhanden auch in objektiv falschen Urteilen wie z. B. „Der Mensch ist ein dreibeiniges Lebewesen". Hier wird die Falschheit erst erwiesen durch den Rückgang auf die Signifikation der Intentionen. Dasselbe gilt aber auch für die suppositio simplex, bei der als solcher von der Signifikation ganz abgesehen ist. Denn ob z. B. von einem Allgemeinbegriff wahr ausgesagt werden kann, daß er ein Artbegriff ist und nicht ein Gattungsbegriff, hängt neben anderem vor allem von dem Umfang seiner Signifikation ab und ist unter dem Gesichtspunkt der Supposition allein nicht zu entscheiden.

Die Supposition der willkürlichen Zeichen, der Worte, ist dreigliedrig, indem neben die personale Supposition des Wortes für das Objekt und die einfache für die intentio, noch die materiale Supposition des Wortes für sich selbst tritt. Beispiele für letztere bietet das Gegenstandsgebiet der Grammatik, aus der Ockham die Sätze „homo est nomen" (Sent. I. d. 4. q. 1. E) oder „homo est vox bisillaba" (Sent. I. d. 2. q. 4. N) nennt.

Prantl hat die sich hieran knüpfenden logischen Fragen sehr eingehend behandelt. Wenn seine Ausführungen auch hier und dort der Ergänzung bedürfen, so lohnt es sich jedoch in diesem Zusammenhang hier nicht, auf die mannigfachen Einwände, welche Ockham sich selbst zur Erläuterung der Suppositionsformen macht, einzugehen. Ebenso können wir die sich anschließenden Unterteilungen in suppositio distincta, suppositio communis, suppositio determinata, suppositio confusa, suppositio confusa et distributiva (mobilis oder immobilis), und schließlich die suppositiones impropriae: suppositio autonomatica, suppositio syndochia, suppositio metaphorica usw. beiseite lassen.

Zurückblickend sei nur nochmals unterstrichen, daß die Gebiete der Supposition und Signifikation sich nicht ganz decken. Der Bereich der Supposition ist weiter als der der natürlichen Signifikation, aber enger als der der willkürlichen Signifikation. Nur in einem Teil der Suppositionen ist das supponens, wie gezeigt, zugleich als signum naturale genommen. Andererseits können nicht alle willkürlichen Zeichen zugleich supponentia sein. In den beiden übereinstimmenden Darstellungen der Signi-

fikationsmöglichkeiten der voces[1]) spricht Ockham unter Berufung auf Aristoteles in der Zeichenbeziehung zwischen dem concretum (z. B. album) und dem abstractum (z. B. albedo) ersterem die Suppositionsfähigkeit für letzteres ausdrücklich ab, „nam haec est simpliciter falsa „albedo est alba" qualitercunque termini supponant" (Log. I. cap. 63), und daß der Metallreif, der den Weinausschank im Wirtshaus dem Vorübergehenden anzeigt, nicht dafür supponieren kann, bedarf keiner Erörterung.

4. Das Urteil.

Nachdem Ockham in der im Vorhergehenden dargelegten Weise die Grundformen der Erkenntnis, die er in seiner Unterscheidung der kontingenten und notwendigen Urteile erfaßt zu haben glaubte, auf Wahrnehmungen und Vorstellungen bzw. Begriffe als die den Wesensunterschied beider konstituierenden Geltungsgrundlagen zurückgeführt hatte, verblieb ihm als Problem noch die in jedem Urteil enthaltene Synthese in ihrer Eigenart und Entstehung.

Bei seiner Lösung ist er offensichtlich bestrebt, sich ausschließlich auf den empirischen Befund, den die Selbstwahrnehmung bietet, zu stützen, jedoch nicht von rein psychologischen Gesichtspunkten aus, sondern mehr in der Form einer phänomenologischen Zergliederung des Sinnes alles Urteilens. Demgemäß erschöpft sich ihm die Urteilsbildung als die erste Stufe des Überganges von notitiis incomplexis zu einem complexum, wie er ganz allgemein das Urteil oft nennt[2]), nicht in der bloßen formatio der incomplexa zu einem complexum, sondern das Wesentliche ist dabei dessen unmittelbare Apprehension. Diese ist bei Ockham zunächst ein weiter Aktbegriff, der auch die Erkenntnis von incomplexis bedeutet[3]), und daher zuweilen

1) Quodl. V. q. 16. und Log. I. cap. 33; vgl. auch cap. 63.

2) Daß dies die Bedeutung von complexum ist, erhellt aus mannigfachen Stellen, z. B. Sent. II. q. 15. E: „complexum: hoc corpus est album"; ibid. U: „. . . notitiae complexae, qua judico, quod res aliquando fuit . . ." ibid. J: „formato hoc complexo: haec res, cuius est haec cognitio abstractiva incomplexa, fuit." Sent. prol. q. 1. R: „illud complexum: Petrus diligit Sortem."

3) Sent. prol. q. 1. O: „Inter actus intellectus sunt duo actus, quorum unus est apprehensivus et est respectu cuiuscunque, quod potest terminare actum potentiae intellectivae sive sit complexum sive incomplexum, quia non solum apprehendimus incomplexa, sed etiam propositiones, demonstrationes tam necessarias quam possibiles, et etiam universaliter omnia, quae respiciuntur a potentia intellectiva."

synonym mit cognitio und notitia gebraucht wird. Im besonderen aber verwendet Ockham ihn als Bezeichnung für das Erfassen eines Urteilsinhaltes oder auch nur eines Satzgefüges als solchen, sei es daß eine satzmäßig formierte Begriffs- oder Wortfolge bereits vorliegt, sei es daß eine solche Formierung erst mit diesem Erfassen zugleich vollzogen wird. Somit hat diese apprehensio complexi eine doppelte Bedeutung: „Una quae est compositio vel divisio propositionis sive formatio, alia quae est cognitio ipsius complexi jam formati“[1]). Aber mit dem, was wir in diesen beiden Formen vollziehen, ist nach Ockhams Ansicht der Urteilsakt noch nicht zu Ende. Vollständig wird dieser erst, wenn ein besonderer Akt der Beurteilung, actus judicativus (assensus bzw. dissensus) hinzutritt. Das sind die drei bzw. zwei (wenn apprehensio und formatio ein einheitlicher Akt sind) Elemente jedes Urteils. Hieraus ergeben sich folgende Fragen:

1. Nach dem Wesen des Urteils,

2. nach den Bedingungen der Möglichkeit der Apprehension,

3. nach den Voraussetzungen und dem Wesen des actus judicativus,

4. nach dem über die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils entscheidenden Moment.

Das erste, formallogische, Problem können wir hier kurz behandeln. Wir hatten bereits in dem Abschnitt über Suppositon dargelegt, aus welchen Gründen Ockham jede Identitäts- oder Inhärenztheorie des Urteils ablehnen mußte. Jedes wahre bejahende Urteil besage, formal betrachtet, stets nur, daß Subjekt und Prädikat, die natürlich nicht Außendinge sondern Konzepte sind, für den gleichen Gegenstand, also entweder für ein Ding, oder für einen Begriff, oder schließlich für ein Wort supponieren[2]). Im wahren negativen Urteil dagegen

1) Quodl. V. q. 6. Vgl. ferner Sent. II. q. 15. E: „. . . respectu cognitionis apprehensivae, per quam formo complexum . . .“ ibid. q. 25. K: „. . . ad causandum actum, quo apprehenditur complexum, qui dicitur compositio . . .“ Expos. aur. prooem. libri perierm.: „apprehendere propositionem non est aliud quam propositionem formare.“

2) Quodl. III. q. 5: „Dico, quod propositio mentalis non componitur ex rebus extra animam, sed ex conceptibus . . . Respondeo et dico: Omnis affirmativa vera requirit identitatem praedicati cum subjecto. Haec propositio potest habere duplicem intellectum, quorum unus est, quod subjectum et praedicatum vere sunt unum et idem. Et ille intellectus simpliciter est falsus; . . . Alius est intellectus, . . . quod omnis propositio affirmativa vera requirit ad veritatem suam, quod subjectum et praedicatum significent idem

wird die Identität des suppositum bestritten (vgl. Logik II. cap. 14).

Bezüglich des zweiten Problems hat Siebeck die Ansicht vertreten, daß „die Verbindung gegebener Begriffe zur Einheit des Urteils durch den Intellekt . . . zunächst weder wahr noch falsch, sondern einfach natürlich" ist (l. c. S. 330). Lassen wir vorerst die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit beiseite und beschränken uns auf die Behauptung, daß die Urteilsbildung ein natürlicher Prozeß sei. Siebeck nennt die Belegstellen nicht, auf die er sich hier stützt; das ist um so bedauerlicher, als diese These zu sehr bedenklichen Konsequenzen führt. Die apprehensio und formatio complexi „natürlich" nennen, heißt im Sprachgebrauch Ockhams, auch sie dem naturalistischen Erkenntnismechanismus eingliedern, der, wie wir gezeigt haben, in kausalnotwendiger Folge Ding, Wahrnehmung und Vorstellung bzw. Begriff derart verkettet, daß bei ungestörtem Verlauf mit Setzung der Ursache die Wirkung automatisch eintritt. Ist die Urteilsbildung auch natürlich, so müßte für sie das Gleiche gelten, also: „positis notitiis incomplexis ponitur complexum". Das aber widerspricht den elementarsten Erfahrungstatsachen. Zudem bliebe dabei völlig ungeklärt, weshalb bei Gegebenheit zweier notitiae incomplexae nicht jedesmal ein und dasselbe Urteil gebildet wird, sondern mindestens zwei verschiedene Sätze möglich sind, da jede der beiden cognitiones incomplexae sowohl Subjekt wie Prädikat sein kann.

Ockham hat — in den uns bekannten Ausführungen — das Problem in dieser Form überhaupt nicht diskutiert. Vielmehr war ihm von vornherein sicher, daß der Erkenntnismechanismus in der Begriffsbildung zunächst endigt und die Komposition von Urteilen nur durch die Wirksamkeit eines besonderen Agens zu erklären ist. Es fragte sich aber, wo dieses zu suchen ist. Wiederum lehnt Ockham, wie bei der Begriffsbildung, den Rekurs auf irgend eine Aktivität des Intellekts, die mehr ist als bloße natürliche Reaktivität, ab. Die Quaestio 25 des 2. Buches der Sentenzen widmet er ganz der Begründung dieser Stellungnahme.

Ockham stand hier vor zwei Möglichkeiten: War der Intellekt nur reagierend hierbei tätig, so war die eben geschilderte Verkettung der Urteile in dem Erkenntnismechanismus unvermeidbar. Die Annahme einer reinen Aktivität des Intellekts dagegen

et supponant pro eodem et ille intellectus est verus, quia omnis propositio vera affirmativa est vera per identitatem rei significatae per subjectum et praedicatum."

mußte notgedrungen zersetzend auf die feste Kausalrelation der inkomplexen Erkenntnisse, die ihre objektive Gültigkeit trägt, zurückwirken und war daher für ihn unannehmbar. Gegen das Erstere aber sprach die alltägliche Erfahrung, daß wir die Urteile nicht automatisch bei Gegebenheit ihrer Elemente bilden, sowie überdies der Umstand, daß die Mannigfaltigkeit der Urteile nicht aus den sie konstitutierenden inkomplexen Erkenntnissen allein erklärbar war. Demzufolge entschied sich Ockham dahin, daß der Intellekt, auch wenn er Aktivität besitzt, noch der „natura" zuzurechnen, ein „naturaliter agens" ist und als solches von der Wahrnehmung bis zu den Begriffen hin im natürlichen Kausalzusammenhang gebunden wirkt. Daß er aber eben deshalb zur Erklärung der außerhalb dieser Ordnung sich vollziehenden Urteilsbildung nicht ausreicht[1]). Für diese war der Rückgang auf eine die Auswahl aus den mannigfaltigen möglichen Kombinationen der inkomplexa und den jeweiligen Zeitpunkt bestimmende kausal ungebundene reine Spontaneität erforderlich, um dem Erfahrungsbestand, wie er ihn auffaßte, zu entsprechen. Eine solche sah Ockham im Willensakt. Dieser ist es, der den entscheidenden Anstoß zur Urteilsbildung gibt, sobald grundlegende inkomplexe Erkenntnisse, gleichviel ob intuitive oder abstraktive, gegeben sind[2]). Auf Grund eines solchen Aktes vollzieht sich der Prozeß der Urteilsbildung wiederum mit Notwendigkeit: „posito actu voluntatis, quo vult tale complexum formari et positis notitiis incomplexis terminorum illius complexi, necessario sequitur actus apprehendendi sive formandi illud complexum, sicut effectus sequitur necessario ad suam causam" (l. c.). Ockham betont bei dieser Gelegenheit, daß die Tätigkeit dieser geistigen Spontaneität nicht allein auf die Urteilsbildung beschränkt ist. Schon bei der Wahrnehmung kann sie in gewissem Grade wirksam sein, insofern sie bei gleichbleibender Gegebenheit des Objekts den Akt zu dem einen Zeitpunkt verhindern, zu einem andern auslösen kann (l. c. II). Dies gilt sowohl für die äußere Wahrnehmung wie vor allem auch für die reflexiven Akte, wo die Um-

1) Sent. II. q. 25. K: „Notitiae incomplexae terminorum et intellectus, si sit activus, sunt naturaliter agentia et non plus inclinat ad formandum propositionem veram quam falsam, affirmativam quam negativam, et ideo vel formaret neutram vel simul utramque, quod est contra experientiam." Vgl. ibid. H.

2) Sent. l. c.: „Ideo dico, sicut alibi dictum est, quod ad causandum actum quo apprehenditur complexum, qui dicitur compositio, concurrit actus voluntatis, sive intellectus sit, sive non."

lenkung der Aufmerksamkeitsrichtung von den Inhalten auf die psychischen Akte häufiger eine spontane Einwirkung erfordert (ibid. R). Dagegen ist ein hemmender Einfluß auf die sich automatisch anschließende Begriffsbildung nicht möglich. Endlich erfolgt auch das Vergleichen wesentlich auf Grund eines besonderen Entschlusses (ibid. P). Alles dieses, das wir heute zum Gebiet des eigentlichen Denkens rechnen, sehen wir somit ganz von dieser Spontaneität, die Ockham Willen nennt, beherrscht. In längeren Darlegungen sucht er das in steter Auseinandersetzung mit gegenteiligen Ansichten zu begründen. Wenn er dann doch in den letzten Zeilen der Quaestio sich wieder zum intellectus activus mit Rücksicht auf die Heiligen und die übrigen Autoritäten bekennt[1]), so darf man hierin wohl kaum mehr als eine Verbeugung vor der Tradition erblicken, zumal er die Diskussion dieses Problems hiermit abbricht, ohne den Versuch einer Anpassung seiner Ansicht an diese traditionelle Meinung zu versuchen.

Auf die Apprehension folgt als abschließender, das Urteil vollendender Akt der actus judicativus (assensus, dissensus oder dubitatio). Sein Verhältnis zur Apprehension bestimmt Ockham einerseits dahin, daß er ihn als einen zweiten selbständigen Akt von dieser real unterscheidet[2]). Andererseits aber gibt er dann doch wieder die Möglichkeit zu, daß beide in einem Akt verschmolzen sind, daß der assensus (bzw. dissensus) selbst eine Art Apprehension ist[3]). Letztere, die gleichfalls eine appre-

1) l. c. AA: „Per praedicta potest haberi occasio respondendi ad omnia argumenta, quae probant activitatem intellectus. Tamen teneo oppositum propter sanctorum autoritates et philosophorum, quae non possunt salvari sine activitate intellectus, sicut patet de intellectu agente 3° de anima. Quaere in hoc, quomodo ponit intellectum agentem. Et ad hoc etiam sunt rationes probabiles, licet non necessario concludant."

2) Sent. prol. q. 1. O: „Inter actus intellectus sunt duo actus, quorum unus est apprehensivus . . . alius actus potest dici actus judicativus."

Sent. II. q. 18. J: „Respectu complexi est primo actus apprehensivus et post sequitur actus judicativus."

Sent. prol. q. 1. SS: „Dico quod actus apprehensivus distinguitur realiter ab actu assentiendi, dissentiendi et dubitandi, et est compossibilis cuilibet eorum, quamvis forte universaliter non possit fieri naturaliter sine quolibet eorum. Et ideo stat simul, quod quicunque apprehendit aliquam propositionem, assentit, dissentit vel dubitat de ea, et tamen actus apprehensivus distinguitur a quolibet eorum."

3) ibid. TT: „Potest dici quod non est contradictio, quod aliquis intellectus assentiat alicui propositioni, et tamen non apprehendat eam una apprehensione distincta realiter ab illo assensu. Tamen quod assentiret et nullo modo apprehenderet, includit contradictionem. Et ideo potest

hensio complexi ist, tritt jedoch als rein psychologische Variante im Fortgang der Untersuchungen zurück gegenüber einer anderen Verbindung von apprehensio und judicium von größerer Bedeutsamkeit.

Ockham unterscheidet nämlich auch bei dem judicium zwei Formen. Das eigentliche judicium geht, das steht ihm von vornherein fest, nur auf Urteile. Aber daneben hat er in modifizierter Form die alte augustinische Theorie bewahrt, daß auch in der Wahrnehmung schon ein Urteil stecke. So kennt er denn noch ein anderes uneigentliches judicium, judicium aequivalens nennt er es, das in einer inkomplexen apprehensio mit enthalten sein kann[1]). Ursprünglich meinte Ockham sogar, daß dieses schon in der sensitiven Perzeption zu finden sei, später jedoch neigte er dazu, alle solche Beurteilungen als intellektuelle Akte zu fassen. In den ausführlicheren Erörterungen der Quodlibeta bestimmt er dieses judicium als einen Akt, durch den der Intellekt assentiert, daß etwas ist oder nicht ist, gut oder weiß ist, im Gegensatz zu dem eigentlichen judicium, durch das der Intellekt ein complexum beurteilt[2]).

Dieses geht auf Urteile, jenes hat Außendinge zu Objekten. In der Apprehension dieser Außendinge ist der assensus bereits mit enthalten. Er setzt aber nicht die Apprehension des Urteils voraus. Im Folgenden korrigiert sich Ockham dann noch dahin, daß Bedingung dieses assensus zwar die Erkenntnis von Außendingen sei, „licet non assentiat intellectus rebus singularibus" (Quodl. IV. q. 17). Das heißt nun aber nicht, daß jede inkomplexe Erkenntnis eo ipso mit einem judicium verbunden ist, somit also doch, im Gegensatz zu Ockhams früheren Behauptungen, auch diese isolierten Erkenntnisse schon und nicht allein die Urteile wahr oder falsch sind. Vielmehr gilt dies

---

dici, quod assensus est quaedam apprehensio. Sed praeter illam est quaedam alia, de qua prius dictum est."

1) Sent. prol. q. 1. YY: „Ad sextum dubium dico, quod illa notitia intuitiva et id judicium distinguuntur realiter, quia illa notitia intuitiva est respectu incomplexi, illud autem judicium est respectu complexi. Et si quaeratur de judicio sequente praecise notitiam intuitivam sensitivam, an distinguitur ab ista, potest dici quod non . . . , sicut nec judicium intellectus, quod praecise stat in notitia incomplexa. Et ideo non est judicium sequens nec est proprie judicium, quia non est respectu complexi, sed tantum est judicium aequivalens sicut alias dicetur."

2) Quodl. V. q. 6: „Dico quod duplex est assensus: unus quo intellectus assentit aliquid esse vel aliquid non esse, vel aliquid esse bonum vel album. Alius quo intellectus assentit alicui complexo."

nur beim Prozeß der Urteilsbildung, aber noch vor der Apprehension des Urteilssinnes[1]). Es gibt jedoch auch Urteile, die diesen assensus nicht voraussetzen[2]), z. B. alle hypothetischen Urteilsverbindungen, deren Geltung nur unter der Bedingung der Existenz äußerer Objekte behauptet wird. Dagegen alle Urteile, die nur bei wirklicher oder möglicher Gegebenheit äußerer Objekte Gültigkeit haben, also vor allem die kontingenten Sätze, erfordern ein Wissen um die Objektbezogenheit ihrer termini, das letztlich immer auf eine Wahrnehmung gegründet ist. Nicht ein Wissen der Außendinge ist dies, betont Ockham, denn diese werden nicht gewußt, sondern ein Wissen oder ein Anerkennen der extramentalen Existenz (bzw. deren Negation) der Gegenstände der termini. Man sieht, dieser assensus zeigt dem Begriff der Anerkennung, wie er gelegentlich in neuerer Zeit, z. B. in Brentanos Theorie des Doppelurteils[3]), sich findet, verwandte Züge. Es ist charakteristisch für Ockhams antirationalistische Tendenz, wenn er diesen assensus auch bei Urteilen wie „homo est animal" voraussetzt. Ohne das Wissen um die Existenz des Subjektgegenstandes erkennt er derartigen Aussagen keine unbedingte Geltung zu. Wenn es keinen Menschen gäbe, wäre dieses Urteil falsch. Ein reines Gelten ohne Beziehung auf ein Sein gibt es für ihn nicht. An einer Stelle der Logik, wo er diesen assensus nicht berücksichtigt, betont er demgemäß, daß dieses Urteil nur mit dem Vordersatz „Wenn es einen Menschen gibt" Gültigkeit hat. Sonst aber faßt er auch dort ein Urteil wie „asinus est non homo" als ein Doppelurteil, das zerfällt in die beiden Aussagen „asinus est aliquid" und „asinus non est homo". Dementsprechend bestreitet er die formale Richtigkeit von Urteilen wie „chymaera est non homo", ja sogar „chymaera est chymaera", weil der eine Teil der Behauptung „chymaera est aliquid" sei und dieser falsch sei (Log. II. cap. 12 u. 14). Das Urteil „iste est caecus" spaltet er sogar in drei

1) Quodl. III. q. 6: „Loquendo ergo de primo[1] assensu dico, quod ille actus non habet pro objecto complexum, tum quia ille actus potest esse per solam formationem complexi[2] et sine omni apprehensione complexi, et ita non esse actus assentiendi complexo."

1 C: de ipso assensu 2 C: formationem incomplexi.

2) l. c.: „Si quaeris, quis istorum actuum est prior, potest dici, quod ille actus, quo scitur aliquid esse vel non esse est prior ut communiter, quamvis alius non necessario eum praesupponat."

3) Klassifikation der psych. Phänomene, S. 151f. Vgl. auch Oskar Kraus, Franz Brentano, 1919, S. 68.

Aussagen: 1. iste est aliquid, 2. iste est natus videre, 3. iste nunquam poterit videre (ibid. cap. 13)[1]).

Auffallend ist, daß er einen solchen assensus nur für Urteile über Außendinge annimmt und die Gegenstände der Selbstwahrnehmung gar nicht erwähnt. Das wird kaum ein Zufall sein, sondern dürfte seinen Grund in der größeren unmittelbaren Evidenz der Erkenntnis unserer eigenen Akte haben (s. oben S. 60ff.).

Das eigentliche judicium als dissensus und besonders assensus, die συγκατάθεσις der alten Stoa, der man in mehr oder weniger ausgeprägter Form in der philosophischen Entwicklung immer wieder begegnet, geht nur auf Urteile. Sie ist die Vollendung ihres Wesens. Ockham behandelt sie mit Recht wie eine alte bekannte Tatsache, deren Natur keiner weiteren Beleuchtung bedarf. Er betont nur, daß sie selbst im Grunde auch ein complexum ist, also abstraktiv, kein Akt irgendeiner inneren Wahrnehmung des Urteilsgehaltes. Dagegen erörtert er ausführlicher die Bedingungen ihres Eintritts. Dabei steht aber nicht die kritische Frage nach den Voraussetzungen, die ein Urteil zu einem wahren machen, im Vordergrund, sondern er zählt alle die Momente auf, die de facto den Akt des Beurteilens auslösen können. An erster Stelle ist hierbei entgegen anders lautenden Interpretationen[2]) zu betonen, daß der assensus bzw. dissensus keineswegs in allen Fällen auf einem Willensentschluß beruht, noch daß alle Fehlurteile auf einen solchen zurückgehen. Vielmehr erfolgt der assensus unmittelbar ohne jede besondere geistige Aktivität mit Notwendigkeit bei allen evidenten Urteilen. Dabei ist die Evidenz die conditio sine qua non des assensus.

1) Neuerdings hat Federhofer (Die Philosophie des Wilhelm von Ockham im Rahmen seiner Zeit, Franzisk. Stud. 1925. Heft 4. S. 294f.) versucht, Ockham zu einem Platonisten, ja sogar zu einem Vorläufer Bolzanos und Husserls zu machen. Die beiden Belegstellen aus den Summulae in libros physicorum, mit denen er diese Auffassung stützen zu können glaubt, sind aber hierzu völlig unzureichend. Die erste, aus dem 2. Kapitel des 1. Teils, gibt nicht Ockhams eigene Meinung, sondern die Interpretation eines aristotelischen Gedankens, wie der Zusammenhang zeigt. Die zweite, aus dem 3. Kapitel, kann in der Kürze einer beiläufigen Erwähnung nicht die völlig entgegengesetzte Auffassung der oben dargestellten ausführlichen Erörterungen der Logik widerlegen.

Daß im übrigen der Gedanke einer reinen Geltung im Sinne Bolzanos schon im ausgehenden Mittelalter angelegt ist, soll hiermit nicht bestritten werden. Nur findet er sich nicht bei Ockham, sondern z. B. in den tiefen Erörterungen über die Ideen bei Franciscus Mayronis.

2) Vgl. z. B. Siebeck l. c. S. 330.

Sie selbst kann verschiedenartig bedingt sein. Bei Tatsachenwahrheiten entspringt sie aus der intellektuellen Wahrnehmung (die sinnliche Empfindung allein genügt nicht!) des Urteilsgegenstandes bei gleichzeitiger oder vorhergehender Apprehension des Urteilsinhaltes. Folgerungen aus diesen werden bejaht auf Grund der dem ihnen zugrunde liegenden ersten Urteile erteilten Zustimmung, ruhen also gleichfalls, jedoch mittelbar, auf dessen Evidenz. Urteile aus Begriffen, propositiones per se notae, sind unmittelbar evident, sobald ihre Glieder bekannt, zu einem Urteil formiert sind und der Urteilssinn apprehendiert ist. Auch hier folgt der assensus notwendig, sobald der Inhalt des Urteils in seiner Evidenz erfaßt ist. Ockham weist jedoch ausdrücklich darauf hin, daß durchaus nicht immer bei Verbindung der eine propositio per se nota konstituierenden Begriffe zu einem Satz dessen Evidenz sofort bewußt wird und den assensus herbeiführt.[1]) Sehr oft bedarf es in der Tat erst einer Vertiefung in den Sinn, um die Notwendigkeit der Geltung sich evident zu machen. Wie weit Ockham den Bereich dieser Begriffswahrheiten faßt, zeigt sein Beispiel: „omni indigenti in extrema necessitate est benefaciendum, ne pereat, quae est evidens ex notitia terminorum" (Sent. III. q. 13. K).

Notwendig folgt der assensus auch bei allen Konklusionen aus richtig geordneten evidenten Prämissen. Gerade darin besteht überhaupt das Wesen des diskursiven Denkens, daß es uns eine positive oder negative Stellungnahme gegenüber einem schon vorher bekannten Urteil ermöglicht[2]).

Endlich könne die Kombination von einem kontingenten evidenten Urteil und einer propositio per se nota mit Notwendigkeit den assensus zu einem an sich nicht unmittelbar evidenten Urteil verursachen. Das sei bei vielen allgemeinen Erfahrungsgrundsätzen der Fall. So assentiere man einem Prinzip wie z. B. „calor est calefactivus" auf Grund des kontingenten Satzes

1) Sent. prol. q. 1. YY: „. . . non est incompossibile, quod aliquis cognoscat terminos alicuius propositionis per se notae et tamen non sciat propositionem illam, posito etiam, quod ipsam apprehendat."

2) Sent. prol. q. 7. R: „Ad primam probationem dico, quod in fine discursus statur ad unum complexum, quod fit notum per discursum et prius erat ignotum, cuius tamen omnes termini prius essent noti notitia incomplexa. Unde cum discursus sit praecise inter complexa, per discursum nullo modo acquiritur notitia incomplexa cuiuscunque termini, quia quaelibet talis praesupponitur ante finem discursus: nec etiam notitia apprehensiva complexi acquiritur, quia illa potest praehaberi. Sed praecise per discursum acquiritur notitia judicativa."

„calor calefacit", dessen Evidenz bei entsprechender Wärmewahrnehmung jederzeit erlebbar ist, und der propositio per se nota „omnes formae eiusdem rationis possunt habere effectus eiusdem rationis" (Sent. II. q. 25. L). Wir werden auf diese Frage noch bei dem Problem der Induktion zurückkommen.

In allen diesen Fällen ist, wie man sieht, von einer Mitwirkung des Willens beim judicium keine Rede. Er gibt zwar den Anstoß zur Formulierung des Urteils, aber gegenüber dem Erlebnis der Evidenz ist er völlig machtlos. Ockham bestreitet daher schlechthin die Möglichkeit, daß man auf Grund eines Willensentschlusses einem evidenten Urteile seine Zustimmung versagen könne. Nur Gegengründe von stärkerer Evidenz vermögen dies zu bewirken[1]).

Aber nicht jedes judicium erfolgt auf Grund eines Evidenzerlebnisses. Die tägliche Erfahrung zeigt, daß neben den evidenten Urteilen eine ungleich größere Anzahl von Urteilen steht, zu denen wir nur in subjektiv problematischer Form oder überhaupt nicht ohne weiteres Stellung zu nehmen genötigt sind, bei denen wir aber oft dennoch irgendeine Entscheidung treffen. Dieses evidenzfreie Beurteilen kann seinen zureichenden Grund in vier verschiedenen Quellen haben, die schon durch ihre bloße Unterscheidung untereinander charakterisiert sind. An erster Stelle erscheint als selbständiger Typ der assensus propter auctoritatem (Sent. II. q. 25. L), von dem bezeichnenderweise der assensus propter volitionem unterschieden wird. Auf diesen wird wiederum der assensus propter fidem zurückgeführt, gleichwohl ist aber nicht jede fides acquisita von solchem Willensakt begleitet. Als letzte, ganz anders geartete Urteilsgrundlage nennt Ockham schließlich die reflexive Erinnerung (ibid. Y. Z). Die Isolierung der auctoritas von Glauben und Wollen stellt die oft unmittelbare Überzeugungskraft und das Gewicht der Tradition als Erkenntnisquelle für diese Zeit in ein helles Licht. Gewiß gewährt sie keine Evidenz. Aber es bedarf auch keines Willensentschlusses, um ihr zu folgen, noch ist es ein vorhergehender Akt des Glaubens, in dem die Autorität anerkannt wird. Andererseits aber steht der Mensch der Autorität freier gegenüber als den Glaubenssätzen. Er kann die eine traditionelle Lehre eines Autors sich zu eigen machen, ohne deshalb auch seinen anderen

1) Sent. prol. q. 7. H: „Praeterea quicunque scit evidenter aliquod complexum, non potest dissentire illi complexo solo imperio voluntatis, sed oportet, quod persuadeat per rationem fortius moventem intellectum suum ad dissentiendum vel oportet quod obliviscatur alicuius evidenter noti."

folgen zu müssen. Das entspricht dem allgemeinen Gebrauch der Zeit.

Anders liegt es bei dem Glauben, den Ockham gemäß dem augustinischen Spruch „quod cetera potest homo etiam nolens, credere autem non nisi volens" aus einem ursprünglichen Entschluß des Willens, einem an sich nicht evidenten Satz zuzustimmen, herleitet. Ist eine solche Glaubenswahrheit freiwillig angenommen, so kann der Wille zwar jede Stellungnahme zu den sich daraus ergebenden Konsequenzen dadurch unmöglich machen, daß er ihre Apprehension verhindert. Es ist aber ausgeschlossen, daß er ihre Leugnung bewirkt. Denn diese könnte nur auf Grund ihrer Apprehension erfolgen. Sind diese Folgesätze aber apprehendiert, so muß der Intellekt auch sie notwendig anerkennen. Glaube ich mit Sicherheit, führt Ockham zur Erläuterung an, daß jemand unbedingt wahrhaftig ist, so muß ich ihm auch eine Mitteilung, die er mir als absolut sicher und richtig macht, glauben, ohne daß der Wille bei diesem neuen Glaubensakt irgendwie wirksam wird[1]).

Aber diese Folgerungen aus geglaubten Vordersätzen haben niemals Evidenz trotz ihrer Notwendigkeit. Evident ist eine conclusio vielmehr nur, wenn sie aus durch Erfahrung oder an sich evidenten Prämissen folgt. Somit weiß ich Konklusionen nicht evident, wenn ich einem anderen glaube, der mir die Prinzipien, aus denen sie sich ergeben, sagt. Hieraus erweist sich, daß die Theologie hinsichtlich der Glaubenssätze in keiner Weise evident ist, obwohl sie gewiß ist. Denn, so sagt Ockham mit scharfer Wendung, es ist kindlich zu behaupten, daß ich die Konklusionen der Theologie evident weiß, weil Gott die Prinzipien weiß, denen ich Glauben schenke, weil er sie offenbart[2]).

1) Sent. II. q. 25. X: „Si aliquis credat aliquem hominem veracem in dictis et in factis, et hoc fide acquisita, si tunc dicat assertive et bona fide sibi aliquod esse credendum et certitudinaliter verum, quod prius non credidit esse verum, ille stante primo complexo non potest alteri complexo dissentire . . . Ergo oportet necessario quod vel nec assentiat nec dissentiat, quod potest fieri si voluntas avertat intellectum ab apprehensione illius complexi. Sed si apprehendat illud complexum, stante actu fidei primi complexi necessario assentiet secundo complexo nec erit aliquo modo in potestate voluntatis impedire illum assensum facta apprehensione illius complexi, non plus quam potest impedire assensum respectu propositionis per se notae facta prius eius apprehensione."

2) Sent. prol. q. 7. Q: „nunquam aliquis scit illas conclusiones evidenter, nisi sciat per experientiam vel per aliquas praemissas evidenter notas. Unde nihil est dicere, quod ego scio conclusiones aliquas, quia tu scis principia, quibus ego credo, quia tu dicis ea. Et eodem modo puerile

Außerdem kann jeder Theologe kraft eines Willensentschlusses jederzeit alle Glaubenssätze für falsch erklären, was bei Evidenz derselben ausgeschlossen wäre[1]).

Die letzte Grundlage der Beurteilung haben wir in den Akten des sicheren Erinnerns an eigene Akte. Hat jemand durch Demonstration die evidente Kenntnis einer conclusio mit zeitlosem Gültigkeitsanspruch gewonnen und vergißt dann den Gang des Beweises selbst, so kann er auch dann noch auf Grund des sicheren Bewußtseins, daß er den Beweis einmal geführt hat, den Schlußsatz anerkennen bezw. verwerfen — mit Sicherheit, aber ohne Evidenz[2]).

Das in diesem Zusammenhang letzte, das Geltungsproblem der Urteile, wird angesichts der bisher behandelten Ausführungen Ockhams zweckmäßiger vorerst in seiner negativen Formulierung untersucht. Sind Vorstellungen, Begriffe und zuletzt auch die Sinnesempfindungen, wie wir sahen, nur wahre Zeichen der Objekte, so steht die Frage nach der Möglichkeit falscher Urteile am nächsten. Nun liegt, wie gezeigt, die Ursache der Urteilsbildung außerhalb der natürlichen Kausalkette im Willensakt, auf Grund dessen allein die urteilsmäßige Verbindung der incomplexa erfolgt. Der Wille ist aber hierbei in keiner Weise rational bestimmt und kann demgemäß jede mögliche Kombination in voller Unabhängigkeit vom objektiven Sachverhalt herstellen. Dieser Mannigfaltigkeit von Sätzen gegenüber muß daher der Intellekt Stellung nehmen. Das geschieht noch nicht in der bloßen Apprehension des Urteilssinnes, denn, das betont Ockham, es hindert den Intellekt nichts, kontradiktorische Sätze gleichzeitig zu apprehendieren (l. c. K). Vielmehr ist es erst die Beurteilung, in der man sich über die Wahrheit oder Falsch-

est dicere, quod ego scio conclusiones theologiae, quia deus scit principia, quibus ego credo, quod ipse revelat ea . . . Theologia respectu credibilium . . . non est evidens, quamvis sit certa."

1) Sent. l. c. H: „Sed theologus quantumcunque studuerit in theologia solo imperio voluntatis potest dissentire credibilibus, etiam sine ratione fortius movente. Quia nulla ratio ex falsis potest fortius movere, quam ratio ex veris evidenter notis. Nec oportet, quod obliviscatur alicuius . . . Ergo non habet notitiam evidentem alicuius talis."

2) Sent. II. q. 25. Y: „Aliquis potest firmiter et certitudinaliter assentire alicui complexo sine omni evidentia. Verbi gratia: aliquis scit aliquam conclusionem demonstrare . . . Ponamus, quod obliviscatur illius demonstrationis, ita quod nesciat eam post demonstrare, iste adhuc ita firmiter assentit huic conclusioni sicut prius, quia certitudinaliter cognoscit, quod scivit demonstrare et scit, quod nihil est demonstrabile nisi verum . . . et sic certitudinaliter illi assentit sine omni evidentia actualiter habita."

heit eines Urteils entscheidet. Widersprechenden Sätzen gleichzeitig zuzustimmen ist unmöglich. Einen Satz anerkennen, heißt ihn für wahr, verwerfen, ihn für falsch erklären[1]): Akte, die bei allen evidenten, also den wissenschaftlich wesentlichen, Urteilen den obigen Darlegungen gemäß wiederum in keiner Weise von der freien Entschließung unseres Willens abhängig sind, wie Siebeck meinte (l. c. S. 330), sondern von dem Sinngehalt des Urteils gleichsam erzwungen werden. Aufs neue also befinden wir uns hiermit in der Notwendigkeit des Erkenntniszusammenhanges gebunden[2]). Die Frage ist jetzt, worauf beruht diese unausweichliche Evidenz, woran erkennen wir sie und wie sind trotzdem noch Fehlurteile möglich. Daß dies bei den vielen Urteilen, zu denen wir ohne Evidenz auf Grund eines der übrigen oben genannten Momente positiv oder negativ Stellung nehmen, oder bei Tatsachenurteilen, die wir ohne entsprechende Wahrnehmungsgrundlage fällen, vorkommen kann, ist ohne weiteres verständlich. Aber wir haben doch oft auch ein ganz starkes Evidenzbewußtsein bei tatsächlich falschen Urteilen, besonders in Beweisen und Deduktionen. Letzteres erklärt Ockham einerseits durch formale Fehler bei der Schlußbildung, andererseits durch Unrichtigkeit in einer Prämisse, die als wahr anerkannt ist, weil die für den dissensus notwendige Ursache gefehlt habe. Da diese das judicium bedingenden Momente abgesehen von der Formation und Apprehension des Urteils entweder die notitia intuitiva (bei Tatsachenwahrheiten) oder die notitia abstractiva (bei Begriffsurteilen) des Sachverhalts sind, so müßte demgemäß jeweils eine dieser beiden Voraussetzungen bei Beurteilung der Prämisse ausgefallen sein. Hierbei bliebe aber angesichts des Bisherigen völlig unerklärlich, wie der Intellekt dann überhaupt zu einer Beurteilung sollizitiert werden konnte. Deutet man aber besagten „defectus alicuius causae necessario requisitae" nicht als einen gänzlichen Ausfall dieser Ursache, sondern als eine unvollständige Auffassung sei es der der Prämisse zugrundeliegenden Wahrnehmung oder des Begriffsinhaltes, so bleibt noch die entscheidende Frage offen, woran erkenne ich die Vollständigkeit dieser Grunderkenntnisse? Wie unterscheidet sich überhaupt die echte von der falschen Evidenz? Die schon im Prolog der Sentenzen (q. 1. D) gegebene Definition: „notitia evidens est notitia alicuius veri complexi ex notitia terminorum incom-

1) Sent. prol. q. 1. O: „. . . nulli assentimus per intellectum nisi quod verum existimamus, nec alicui dissentimus nisi quod falsum reputamus."
2) Vgl. Quodl. V. q. 4.

plexorum mediate vel immediate nata" — paßt allenfalls für die Tatsachenurteile, bei denen Ockham zur Feststellung ihrer Wahrheit auf die Übereinstimmung mit dem objektiven Sachverhalt verweist[1]). Das ist nicht adäquationstheoretisch gemeint, sondern besagt nur, daß die Wahrnehmung des im Urteil ausgesagten Sachverhalts und seine implicite mitbehauptete reale Existenz bei unmittelbarer oder nachfolgender und eventuell beliebig zu wiederholender Verifikation des letzteren durch jene das Evidenzbewußtsein, das dem Urteil eignet, zur Folge hat[2]). Die Begriffsurteile dagegen entbehren eines solchen Prüfsteins. Die Gewißheit ihrer Geltung ruht allein auf ihrer Evidenz, die im Unterschied zu ersterer hier mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit und Unbezweifelbarkeit dieser Urteile verbunden ist (Sent. prol. q. 2. B). Diese Evidenz tritt bei voller Apprehension ihres Sinnes ohne weiteres mit Naturnotwendigkeit ins Bewußtsein. Denn das allgemeine Prinzip, das Ockham einmal aufstellt, „quod illud scitur evidenter, de quo scitur evidenter quod ad ipsum non sequitur impossibile" (Sent. prol. q. 7. R), kann allenfalls in negativer Formulierung zu einem Regulativ des Erkennens werden, setzt aber seinerseits, wie man sieht, das psychologische Factum des Evidenzgefühls wiederum voraus. So scheint die

1) Sent. II. q. 11. M: „. . . ex hoc, quod cognosco sic esse in re, ex hoc cognosco, quod actus intelligendi, per quem assentio veritati rei, est verus." (nach A). Vgl. auch Expos. aur. prooem. libri perierm.: „Sed veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione importantia, quod est ita vel non est ita a parte significati, sicut denotatur per propositionem, quae est signum, unde propositionem esse veram est ita esse in re, sicut significatur per eam . . ."

2) Sent. II. q. 15. E: „Sed cognitio, qua evidenter assentio huic complexo: „hoc corpus est album", cuius extrema cognosco intuitive, non potest esse naturaliter nisi stante utraque cognitione. Quia si res absens sit et cognitio intuitiva corrumpatur, intellectus non assentit evidenter, quod illud corpus, quod prius vidit, sit album, quia ignorat, utrum sit vel non . . . Sic ergo patet, quod per cognitionem intuitivam judicamus rem esse, quando est."

ibid. G: „. . . ista cognitio [intuitiva] . . . est causa assensus propositioni universali formatae stante cognitione intuitiva perfecta." (nach A).

ibid. q. 16. K: „. . . qui cognoscit extrema alicuius complexi contingentis intuitive, statim potest mediante cognitione intuitiva et abstractiva eorundem, quae simul est cum intuitiva, formare complexum et virtute illius cognitionis intuitivae assentire vel dissentire." (nach A).

Sent. prol. q. 1. Y: „Et ideo si intellectus habet notitiam incomplexam extremorum vel significatorum per extrema istius veritatis, assentit illi, quando extrema vel significata extremorum sentiuntur, et quando non sentiuntur, illi non assentit."

Evidenz das einzige, subjektive Kriterium der Wahrheit für Ockham zu bilden: keineswegs eindeutig, variierend in ihren Intensitätsgraden (er spricht von Evidenz durch Erfahrung und stärkerer Evidenz durch Erfahrung und Demonstration zusammen, sowie von der stärkeren Evidenz innerer Wahrnehmungen) und niemals in dem Grade absolut, daß sie nicht jederzeit durch Erfahrung korrigiert werden könnte. Eine im Folgenden zu erwägende Bemerkung Ockhams über die Geltungsgrundlage des Kontraktionsprinzips wird zeigen, wie weit er sich selbst auf diese unmittelbare Evidenz verlassen hat, und rechtfertigen, daß wir ihre Rolle in seinem System nur in problematischer Modalität determiniert haben. Erst seine Nachfolger haben sich mit der Aufhellung des hierin liegenden Problems eingehender befaßt.

IV. DAS SUBSTANZPROBLEM.

Ockham hat an der objektiven Gültigkeit des Substanzbegriffs nie gezweifelt. Daß hinter der bunten Mannigfaltigkeit der Eigenschaften ein sie tragendes und zur Einheit zusammenschließendes Subjekt im Sinne der aristotelischen Definition der Substanz (Kateg. c. 5. a. 12) steht, daß ein reales selbständiges Ding mehr ist als ein bloßes Nebeneinander der Attribute, hat er nie geleugnet. Wir haben oben (S. 22) gezeigt, wie er die aristotelische Bestimmung der körperlichen Substanz als eines „compositum ex materia et forma" terminologisch bewahrt, aber doch inhaltlich so weitgehend umgebildet hat, daß schließlich das Wesen der Dinge aus der Sphäre allgemein begrifflicher Realitäten in die empirische Wirklichkeit des individuellen Daseins verlegt wurde. Aber indem wir in dieser empirischen Welt doch eben nur immer die Außenseite, die Akzidenzien erfassen, die als nicht für sich subsistierende notwendig auf einen Träger bezogen werden müssen, tritt dieser, die Substanz, und die besondere Form ihres Verhältnisses zu den Akzidenzien wiederum als Problem in den Vordergrund.

Über ihre Beziehung ist zunächst zu sagen, daß nach Ockham naturaliter niemals eine Substanz ohne ein Akzidenz noch dieses ohne jene existieren kann. Trotzdem aber sind beide „res absolutae" und ihre Zuordnung zu einander ist demgemäß niemals denknotwendig[1]). Daraus folgt, daß wir niemals aus der Kenntnis einer Substanz, selbst wenn eine solche für uns wahrnehmbar wäre, noch auch aus der distinkten Wahrnehmung eines Objektes und einiger seiner Eigenschaften andere bisher an ihm nicht wahrgenommene Attribute als ihm zugehörig in sich erkennen kön-

1) Sent. I. d. 30. q. 1. P: „. . . sequendo rationem naturalem debet dici, quod accidens non potest esse sine subjecto nec subjectum sine accidente, et tamen utrumque vere est absolutum." Sent. II. q. 5. M: „Probo, quia non magis dependet accidens ab accidente nec substantia ab accidente quam accidens a substantia. Sed deus potest facere accidens sine substantia media in ratione effectus, ergo potest facere quodcunque accidens sine alio et substantiam sine accidente in ratione effectus et sic de omnibus aliis absolutis." (nach A).

nen[1]). Es ist schlechthin falsch, daß nach der Erkenntnis eines Subjekts jede seiner Eigenschaften evident aus ihm erkannt werden könnte[2]), so hält Ockham Duns entgegen, indem er ihm zugleich bestreitet, daß ein Subjekt die causa efficiens seiner Eigenschaften sei[3]). Auf diesem Standpunkt beharrt er auch, nachdem er im letzten Sentenzenbuch, vor allem aber in den Quodlibetis, sich letzterer Ansicht zugewandt hatte und die Substanz-Akzidenz-Relation rein kausal interpretierte[4]). Es lag völlig in der Linie seiner antirationalistischen Grundanschauungen, daß er den Parallelismus der Reihen von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, der später im Rationalismus Spinozas seine schärfste Durchbildung erhielt, a limine ablehnte[5]). Gegen Duns weist er ausdrücklich darauf hin, daß etwas als Subjekt einer Eigenschaft erkennen vielmehr die Kenntnis des Attributes bereits notwendig voraussetzt, daß also umgekehrt die Erkenntnis des Subjekts nicht Erkenntnis*grund* der Eigenschaften, sondern die *Folge* von deren Erkenntnis ist[6]). Nur durch ihre Akzidenzien können wir Kenntnis von den Substanzen haben[7]). Aber auch in dieser Form wird Ockham die Erkenntnis der Substanz zum

1) Sent. prol. q. 9. F: „. . . inter causam et effectum est ordo et dependentia maxime essentialis, et tamen ibi notitia incomplexa unius rei non continet notitiam incomplexam alterius rei. Et hoc etiam quilibet in se experitur, quia quantumcunque perfecte cognoscat aliquam rem, nunquam cogitabit cogitatione simplici et propria de alia re, quam nunquam prius apprehendit nec per sensum nec per intellectum. Sicut si aliquis intuitive videret substantiam, nunquam per hoc distincte cognosceret aliquod accidens in particulari."

2) ibid. D: „Si subjectum sic contineret praedicatum etc., sequitur quod cognito aliquo subjecto quaelibet passio posset de eo evidenter cognosci. Conclusio est simpliciter falsa."

3) ibid. C: „Et quando dicitur, quod subjectum est causa efficiens suae passionis, hoc ostendetur postea esse falsum."

4) Vgl. Sent. IV. q. 7. B; Quodl. III. q. 8; IV. q. 13.

5) So bereits in Sent. prol. q. 9. L: „. . . sol est causa virtualis vermis et causa caloris, et tamen notitia incomplexa solis non est causa notitiae incomplexae vermis et caloris. Et ideo non obstante quod entitas unius esset causa entitatis alterius, non tamen oporteret, quod notitia esset causa notitiae." Vgl. das folgende Kapitel.

6) ibid. F: „cognoscere aliquid, inquantum est subjectum passionis, necessario praesupponit notitiam passionis. Ergo sic cognoscere subjectum non est causa notitiae passionis, sed magis effectus."

7) Sent. I. d. 8. q. 3. C: „. . . secundum veritatem differentiae substantiarum sunt nobis ignotae. Imo magis sunt nobis ignotae quam accidentia, cum nobis non innotescant nisi per accidentia."

Quodl. III. q. 8: „Et aliam experientiam non habemus de substantia nisi per accidentia."

Problem. Die Akzidenzien können wir, soweit sie uns gegeben sind, in sich wahrnehmen. Wie aber erfassen wir dabei oder daraus die Substanzen selbst? Was für ein Begriff ist es, den wir von ihnen haben? Es ist die Frage Lockes, die Ockham hier antizipiert. Seine Antwort suchte zunächst noch die Möglichkeit eines Unterschieds zwischen der Erkennbarkeit fremder und der eigenen geistigen Substanz offen zu lassen. Er behauptet daher zuerst nur, daß wir von den körperlichen und fremden geistigen Substanzen keinerlei unmittelbare Wahrnehmung zu haben vermögen, demgemäß also auch, entsprechend der grundlegenden Bedeutung der Wahrnehmung für die abstrakte Einzelerkenntnis, keine Vorstellung noch einen einfachen Individualbegriff (so wenig wie der Blinde von der Farbe), gleichviel wie es sich mit der Erkennbarkeit der eigenen Seelensubstanz verhalte.[1]) Hier wirken offenbar noch die augustinischen Gedanken über die Erkennbarkeit der Seelensubstanz und die Selbstgewißheit des Ich nach, denen gemäß Ockham auch, wie oben (S. 60, 131) gezeigt, den auffallenden Evidenzunterschied in der äußeren und inneren Wahrnehmung festgehalten hatte. Erst in den Quodlibetis kommt er zu einer gleichmäßigen, konsequenten Entscheidung des Problems der Seelensubstanz, indem er, weitergehend als später Nikolaus von Autrecourt, anerkennt, daß eine noch so evidente Erkenntnis der eigenen psychischen Akte uns ebensowenig Kenntnis unserer seelischen Substanz in sich zu verschaffen vermag, wie die Wahrnehmung von Akzidenzien eine solche der Körpersubstanzen (Quodl. I. q. 10; s. o. S. 54).

Welche Kenntnis besitzen wir nun von den Substanzen? Wir wissen von ihrem Dasein durch die Wahrnehmung ihrer Akzidenzien, haben also von ihnen die typische Existentialerkenntnis, auf der wir Ockham oben (S. 111 f.) die Erkenntnisse in conceptu composito proprio aufbauen sahen. Trotzdem aber lehnt Ockham ausdrücklich ab, daß wir einen solchen Konzept von den Substanzen haben. Grund dafür ist, daß ein conceptus compositus proprius eines Objektes, das uns in der Wahrnehmung

1) Sent. I. d. 3. q. 2. K: „Dico quod nulla substantia corporea exterior potest a nobis in se naturaliter cognosci, quicquid sit de anima intellectiva vel quacunque substantia, quae est de essentia cognoscentis." Nur in dieser ersten, auf die fremden Substanzen beschränkten Formulierung begegnen wir der gleichen Ansicht auch bei Nikolaus von Autrecourt, Epistola ad Bernardum, S. 12* (ed. Lappe): „. . . infero quod nunquam Aristoteles habuit noticiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quandam rem aliam ab objectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris."

nicht gegeben war, nur aus Allgemeinbegriffen zusammengesetzt sein kann. Jeder Allgemeinbegriff aber, der objektive Gültigkeit hat, empfängt seine inhaltliche Bestimmtheit wiederum aus Wahrnehmungen, wie wir oben gezeigt haben. Nun gibt es aber, da wir stets nur Akzidenzien wahrnehmen, demgemäß keinen Begriff — mit Ausnahme des bloßen Seinsbegriffes —, dessen Inhalt eben diesen Akzidenzien und den Substanzen gemeinsam sein könnte. Soviel wir also allgemeine Konzepte von Akzidenzien kombinierten, wir würden damit niemals einen Begriff der Substanz erhalten (Sent. I. d. 3. q. 2. X). Können wir doch auch nicht einmal aus der Verschiedenheit der Akzidenzien auf eine spezifische Eigenart der hinter ihnen stehenden, sie kausierenden Substanzen schließen, denn die verschiedensten substantialen Einheiten zeigen die gleichen Akzidenzien, während andererseits dieselbe Substanz zu verschiedenen Zeiten mit den widersprechendsten Akzidenzien uns begegnet (Quodl. II. q. 8). Die einzigen begrifflichen Bestimmungen, die wir über Substanzen aussagen können, bestehen demgemäß ausschließlich aus allgemeinen konnotativen und negativen Begriffen wie „ens per se subsistens", „ens non in alio" oder „ens quod est subjectum omnium accidentium" (Sent. I. d. 3. q. 2. X). Diese Unerkennbarkeit und Ununterscheidbarkeit der einzelnen Substanzen an sich ist jedoch kein Grund, an ihrer realen singulären Existenz irgendwie zu zweifeln. Sie wirken nicht nur als Ursache ihrer Eigenschaften — welche Wirkung nicht, wie später, als Hervorbringung sekundärer Qualitäten bei der Affektion der Sinnesorgane, sondern als eine vom Subjektiven ganz unabhängige Realproduktion zu verstehen ist. Vielmehr glaubt Ockham innerhalb der Erfahrung ihr gesondertes Wirken von dem ihrer Akzidenzien unterscheiden zu können. So weist er z. B. darauf hin, daß ein Erfahrungssatz wie etwa: „Alle Kräuter A heilen die Krankheit B" auf zwei verschiedene logische Verfahren sich gründen kann. Besitzt die Substanz des Krautes A nämlich selbst die betr. Heilkraft, dann ist der obige Satz ein durch induktive Methode gewonnenes Prinzip. Hat aber eine einzelne Qualität des Krautes A die heilende Wirkung, so ist der genannte Satz kein Prinzip, sondern eine conclusio aus den beiden Vordersätzen: „Die Qualität D heilt die Krankheit B" und „Alle Kräuter A haben die Qualität D" (Sent. prol. q. 2. O).

Diesen so ganz dynamisch gefaßten Substanzbegriff mit der aristotelischen Tradition zu vereinigen, macht Ockham gar nicht erst den Versuch. Er rückt am aristotelischen Substanzbegriff

einseitig das begriffliche Moment in den Vordergrund und interpretiert dann die aristotelische Einteilung in substantiae primae und secundae dahin, daß sie überhaupt nicht auf die Substanzen selbst, die stets singulär sind, bezogen werden dürfe, sondern auf die Namen oder Zeichen für die Substanzen. Denn da jede substantia secunda des Aristoteles ein universale, ein solches aber niemals reale Substanz sei, so sei auch keine substantia secunda wirklich eine reale Substanz. Demzufolge verschiebt er den aristotelischen Substanzbegriff in das logische Gebiet und faßt unter der Bezeichnung substantia prima alle ersten Intentionen zusammen, die als solche stets auf reale Einzelsubstanzen gehen, während er die zweiten Substanzen als Namen für seine zweiten Intentionen nimmt[1]). In rerum natura aber gibt es nur Einzelsubstanzen, die ewig verborgenen Ursachen ihrer Eigenschaften (jedoch ohne teleologische Verknüpfung mit ihnen), deren Sein sich uns aber nicht nur in der Verbindung solcher Akzidenzien, sondern auch in unmittelbaren Wirkungen neben denen der Akzidenzien manifestiert.

1) Logik I. cap. 42 u. 43; Quodl. IV. q. 19.

V. DAS KAUSALPROBLEM.

Wir stehen vor dem Kernproblem der Ockhamschen Erkenntnislehre. Die Ausschaltung des intellectus agens hatte nicht nur bei der empirischen Erkenntnis der Einzeldinge die Objektkausalität zum alleinigen Agens gemacht. Sie hatte überdies noch die von der Franziskanerschule wie auch, modifiziert, im Thomismus vertretene zweite Erkenntnismöglichkeit „in rationibus aeternis" durch den Intellekt als einer „participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae"[1]) völlig beseitigt. Somit ruht Ockhams Theorie ausschließlich auf dieser Objektkausalität und damit auf der Gültigkeit des Kausalprinzips. Mit ihm steht und fällt der gesamte Mechanismus der Erkenntnis. Fast auf jeder Seite, die Ockham diesen Fragen gewidmet hat, greift er auf die Kausalität als das tragende Prinzip zurück. Er arbeitet mit den traditionellen Gliederungen der Ursachen in causa prima und secunda, totalis und partialis, mediata und immediata, materialis, formalis, finalis und efficiens, spricht unbedenklich von der Notwendigkeit, die der Beziehung der Wirkung zur Ursache eignet, und der überall in der Natur mitwirkenden Kausalität Gottes.

Wenn wir demgegenüber doch in erster Linie die Frage aufwerfen, ob und wieweit Ockham überhaupt ein allgemeines Kausalgesetz anerkannt hat, so zwingt uns dazu die von anderer Seite aufgestellte These, daß „Ockhams Zweifel an der Gültigkeit des Kausalprinzips eine ganz unleugbare Tatsache" sei[2]). Begründet wird diese Behauptung mit einer Stelle des Centiloquium theologicum concl. 1. Dort bestreitet Ockham, wie Duns, daß der aristotelisch-thomistische Grundsatz: „omne quod movetur, ab alio movetur" eine propositio per se nota und erstes Prinzip sei. Auch wenn man zugeben könnte, daß man einen Autor unter Nichtbeachtung seiner Hauptwerke aus einer Stelle einer überdies durch die Zugespitztheit ihrer Formulierungen abstechenden kleinen Schrift heraus interpretieren darf, ohne die

1) Thomas v. Aquino, Summa theol. I. q. 84. art. 5. resp.

2) Manser, Drei Zweifler am Kausalprincip im XIV. Jahrhundert. Jahrbuch für Philos. u. spekul. Theol. 1912. Bd. 27. S. 408.

Zeit und Stimmung, aus der diese Schrift erwachsen ist, zunächst zu untersuchen, wird man die obige Folgerung als zu weitgehend empfinden[1]). Denn das, was Ockham ablehnt, ist im Grunde nicht das Kausalprinzip überhaupt, sondern diese Formulierung. Das Prinzip hat vielmehr auch für ihn unbedingte Gültigkeit, soweit seine Leugnung zu der Konsequenz führt, daß etwas in derselben Beziehung zugleich Ursache und Wirkung seiner selbst ist, was ein Widerspruch wäre. Dagegen verwirft er es in dem Sinne, daß etwas nicht in sich selbst Wirkungen, deren es fähig ist, auslösen könne. Denn damit wäre für ihn der Seele, sofern sie Wille ist, d. h. außerhalb des Notwendigkeitszusammenhanges der „natura" steht, die Möglichkeit des freien, spontanen Wirkens genommen, das zu den für ihn wie schon für Duns unmittelbar evidenten Tatsachen der inneren Erfahrung gehört. Nicht die erkennende, aber die wollende Seele ist für ihn ein ἑαυτὸν κινοῦν, von dem wie von jeder natürlichen Ursache Kausalreihen ausgehen, in dem aber jede rückläufige kausale Betrachtung als in einer letzten Wirkursache endigt. Hier wiederum nach einem „aliud movens" des Willens zu fragen, ist für ihn widersinnig, und deshalb spricht er für das gesamte Gebiet dieser Kausalität durch Freiheit dem obigen thomistischen Grundsatz die Geltung ab. Im Hinblick auf diese Tatsache muß er entsprechend auch die Beweisbarkeit des Satzes, daß jedes ens Wirkursache oder Wirkung einer solchen sei, bestreiten[2]).

Dem hier als zweites Beispiel für die Selbstbewegung genannten freien Fall der Körper, den schon Aristoteles als unmittelbare, von keiner anderen Naturursache kausierte Wirkung der Materie der Körper selbst gedeutet hatte[3]), fügt er in der Physik (p. II. cap. 13) noch als drittes das natürliche Erkalten erwärmten Wassers an, das auch „seipso" geschehe. Gerade dieses letzte Beispiel zeigt deutlich, was Ockham mit der einer äußeren Ursache nicht benötigenden Selbstbewegung meint: es ist die auto-

1) Es ist befremdend, daß Manser (l. c. S. 408) Ockhams Ablehnung des Gottesbeweises aus der Notwendigkeit eines primum movens als Konsequenz seiner angeblichen „Kausalskepsis" anführt und den in der gleichen Quaestio gegebenen Beweis aus der Notwendigkeit eines ersten Erhalters nicht erwähnt. Tatsächlich hat, wie wir oben (S. 114) erwähnt haben, nicht das Problem der Kausalität, sondern das der Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe, die nur im zweiten Beweis als aktuale Unendlichkeit sich als unmöglich erweisen ließ, den Ausschlag gegeben.

2) Sent. I. d. 35. q. 2. C: „non probatur sufficienter, quod omne ens est efficiens vel effectus alicuius efficientis."

3) Vgl. Heinrich Maier, Syllogistik II, 2. S. 203.

matische Rückkehr jedes Körpers in seinen natürlichen Zustand oder Ort bei Fortfall des äußeren Agens, das ihn aus diesem herausgehoben hatte. Für solche Fälle von Veränderungen brauche man neben der allgemeinen Kausalität Gottes nicht nach einem „aliud movens" zu fragen, denn es liege im Wesen des Körpers, daß er fällt, wie die Rückkehr von der Erhitzung zur kalten Temperatur im Wesen des Wassers. Eine besondere Ursache sei nur zu suchen für alle Veränderungen, in denen „etwas Neues" entstehe: dort müsse eine äußere Ursache wirksam sein. Einen solchen neuen Zustand bedeutet für ihn aber der Fall des Körpers wie das Erkalten des Wassers bei Fortfall des wärmenden Agens nicht (vgl. auch Sent. I. d. 10. q. 2. G). Man kann also diese Beispiele hinreichend aus der Besonderheit seiner physikalischen Anschauungen erklären und darf in keiner Weise daraus einen Beweis für grundsätzliche Zweifel am Kausalprinzip als solchem konstruieren. Eine Bestätigung hierfür gibt er in seiner — sonst gewiß anfechtbaren — Theorie der Wurfbewegung. Dort war er nach Ablehnung der aristotelischen Bewegungstheorie (weil dieser gemäß bei entgegengesetzt geworfenen Körpern der Luft gleichzeitig entgegengesetzt wirkende Bewegungsantriebe zugeschrieben werden müßten) und der Impetushypothese (bei der seiner Ansicht nach ungeklärt bliebe, weshalb bei schneller Berührung eines Körpers mit der Hand diesem ein Impetus, bei sonst gleicher, aber langsamer dagegen kein Impetus erteilt würde) zu dem Ergebnis gelangt, daß in dem geworfenen Körper movens und motum identisch sind. Damit ihm diese Konsequenz nicht als mit dem Kausalgesetz unvereinbar gedeutet werden könne, wandte er sich in diesem Zusammenhang — im Sinne seines eben verdeutlichten Kausalprinzips — selbst ein, daß doch jede neue Wirkung eine Ursache haben müsse. Weit entfernt, dieses Prinzip hier irgendwie in Zweifel zu ziehen, sucht er dieses Bedenken durch die Antwort zu beheben, daß die örtliche Bewegung als bloße Veränderung im Raum keinen „effectus novus absolutus nec respectivus" darstelle[1]). Die Stichhaltigkeit dieser Entgegnung braucht uns hier nicht zu bekümmern. Das Eine aber wird daraus deutlich: daß Ockham nicht daran gedacht hat, mit diesen Argumenten aus der Dynamik die Geltung des allgemeinen Kausalgesetzes im Bereich der Natur zu erschüttern. Nur zieht er der ihm zu weiten thomistischen Formel: „Impossibile est quod aliquid movet seipsum"

1) Sent. II. q. 26. M.

die andere auch diesem nicht unbekannte Formulierung vor: „Impossible est idem esse effectum et causam suiipsius in quocunque genere causae“ (Sent. II. q. 3. C). D. h. ein Geschaffenes kann nicht Ursache seines eigenen Seins, wohl aber seiner eigenen Bewegung sein. Dieser Satz gilt für alles außergöttliche Sein. Auch die Seele ist im Willen selbstverständlich nur hinsichtlich seines Wirkens von anderen Ursachen unabhängig, nicht aber in ihrem Sein.

Diese allgemeine kausale Bedingtheit des Seins ist Ockham so wenig wie Thomas von Aquino[1]) Problem gewesen. Er setzt sie stillschweigend als ebenso selbstverständlich voraus, wie die der natürlichen Zustandsveränderungen, zu denen er — wie der Deutlichkeit halber nochmals betont sei — alles seelische und außerseelische Geschehen, sofern es zu neuen, im Ruhezustand nicht gegebenen, Gestaltungen führt, mit Ausnahme der Willensakte rechnet. Darin liegt für ihn gerade das Eigentümliche dieser „Natur“, im Unterschiede vom Willen, daß in ihr alles mit Notwendigkeit abläuft. Demgemäß sind auch die oben genannten natürlichen Selbstveränderungen durchaus notwendig und naturgesetzlich zu verstehen. Ockham schließt sich darin Augustin an, daß es in der „Natur“, soweit sie von den freien Einwirkungen eines Willens unbeeinflußt ist, keinen Zufall gibt. Was man gemeiniglich so nennt, ist entweder eine selten vorkommende natürliche Wirkung, die de facto auch notwendig ist, oder die notwendige Folge eines kontingenten Willensaktes[2]).

1) Die Ausführungen Schulemanns (Das Kausalprinzip in der Philosophie des Hl. Thomas v. Aquino, 1915, S. 59/60) zeigen, daß er auch bei Thomas den Nachweis des Kausalgesetzes als eines ersten Prinzips vergeblich gesucht hat. Aus dem Zitat aus Thomas, „daß es für den Menschen genüge, eine Wirkung zu erkennen, um zu wissen, daß sie eine Ursache habe“, folgt noch nicht, daß Thomas damit das Prinzip als ein „per se notum“ anerkannt habe. Etwas als „Wirkung“ erkennen impliziert bereits den Begriff der „Ursache“ (und umgekehrt), worauf auch Ockham hinweist (cf. Sent. prol. q. 9. F). Damit ist aber noch nichts darüber ausgemacht, ob alles Wirkung sein muß.

2) Summulae in libros phys. II. cap. 12: „Est autem sciendum, quod quamvis a causis naturalibus naturaliter agentibus possit illud fieri a casu, tamen circumscripta causa agente voluntarie, nihil posset accidere a casu. Cuius ratio est: quia illud, quod ex necessitate inevitabiliter accidit, non est casualiter. Sed circumscripta omni causa libera et agente voluntarie quicquid evenit ab illis causis, de necessitate et inevitabiliter eveniet. Ergo nihil tale eveniet casualiter . . . Minor probatur: quia si aliquis effectus a causis naturalibus eveniret sine omni causatione causae liberae, sit ille effectus a, tunc quaero, aut a evenit contingenter et evitabiliter a suis causis immediatis, et hoc est impossibile, quia eo ipso non essent causae naturales.

Ockham stellt auch nicht die Frage nach dem Ursprung der Kausalvorstellung. Kausalität ist ihm ein Formierungsprozeß, ein Wirken, das er transeunt nennt, insofern als das Bewirkte außerhalb der Ursache ist[1]). Er nennt sie eine reale Beziehung, die aber, wie alle Relationen, in keiner Weise als etwas Besonderes, Reales zu den beiden Gliedern hinzutritt. Nun sagt er zwar einmal, daß man auch Relationen wahrnehmen könne, nennt aber nur räumliche und solche der Inhärenz, aber nicht die Kausalbeziehung. Daß der Begriff der Kausalität andererseits keine Fiktion ist, sondern objektive Geltung besitzt, steht ihm völlig außer Zweifel. Wie er sich, ohne letztlich auf eine Wahrnehmung zurückzugehen, bildet, bleibt dunkel.

Dagegen hat er in voller Schärfe das Problem gesehen, das in der Erkennbarkeit der einzelnen Kausalbeziehungen liegt. Daß in ihnen eine Kraft (virtus causativa) tätig ist, die selbst, ohne räumliche Berührung, in distans zu wirken vermag[2]), stellt er nicht in Abrede. Da diese Kraft aber so wenig wie der bloße Nexus irgendwie unmittelbar wahrnehmbar ist, so erhebt sich in erster Linie die Frage: Woran merke ich, daß zwei Naturtatsachen durch ein kausales Band verknüpft sind, was kennzeichnet das eine als Ursache, das andere als Wirkung? Denk-

Aut evenit necessario et inevitabiliter, et habetur, quod ab illis non eveniet casualiter.

Sed dices, quod eveniet contingenter et evitabiliter a causis remotis.

Contra. Quia istae causae remotae sunt causae naturales, ergo necessario producunt effectus suos, qui effectus producunt alium effectum ultimum, et per consequens in toto illo processu nihil erit contingenter et evitabiliter . . . Si aliquis effectus dicitur casualiter evenire ab aliqua causa, aut hoc est quia raro evenit ab illa causa, aut quia contingenter et evitabiliter evenit ab illa causa.

Primum non potest dari, cum non sufficiat ad casualem effectum, quia tunc eclypsis lunae casualiter eveniret: et multae conjunctiones corporum celestium essent casuales: cum raro eveniant.

Si secundum detur, reddit argumentum, scil. quod nihil a casu et contingenter evenit a causis naturalibus circumscripta omni causa libera et voluntaria.

Dico ergo, quod multa eveniunt a causis naturalibus a casu propter hoc, quia causae naturales per actionem agentis naturalis approximantur aliquo modo praeter agentium naturalium intentionem et praeter intentionem agentis voluntarii, quibus casualiter approximatis sequitur aliquis effectus ex eis raro et ut in paucioribus. Tamen effectus non sequeretur ex eis casualiter: nisi illa causa agens voluntarie concurrat approximando causas naturales."

1) Vgl. Sent. I. d. 43. q. 1. F; ferner Sent. II. q. 15. YY.

2) Sent. II. q. 15. YY: „Nec impedit distantia, dummodo non excedat virtutem causativam potentiae et objecti."

notwendig, analytisch ist, wie schon Ockham, und nicht erst Nikolaus von Autrecourt — von Späteren, die in den landläufigen Geschichten des Kausalproblems als Entdecker gefeiert werden, ganz zu schweigen — gesehen hat, ein solcher Zusammenhang hier so wenig wie der zwischen Substanz und Akzidenz[1]). Denn jedes Reale, das von einem anderen Realen „loco et subjecto" verschieden ist, kann kraft der Omnipotenz Gottes ohne dieses existieren[2]). Was aber kraft der Omnipotenz möglich ist, dessen Gegenteil kann, wie wir oben gezeigt haben, nicht denknotwendig sein. Somit fordert ein natürliches Objekt ein anderes denknotwendig weder als Substanz noch als Eigenschaft, weder als Wirkung noch als Ursache. Denn unter dem Gesichtspunkt der Denknotwendigkeit ist auch jede natürliche Wirkung nur ein kontingentes Produkt ihrer natürlichen Ursache, weil Gott jederzeit deren Wirken verhindern kann. So bleibt es stets denkmöglich, daß eine Wirkung ausbleibt oder eine ganz andere folgt, wie daß bei äußerlich gleichen Akzidenzien die Substanz eine andere wird[3]). In diesem Sinne ist überhaupt nichts Kreatürliches absolut notwendig. Denn alles absolut Notwendige kann nicht von einem Nicht-Notwendigen abhängen[4]). Gottes Wirken aber, auf das alles zurückgeht, ist stets frei. Daneben aber gibt es eine relative Notwendigkeit, die das Naturgeschehen beherrscht und die natürlichen Wirkungen mit ihren natürlichen Ursachen verknüpft. Und ebenso haben wir eine natürliche Kontingenz bei allen Wirkungen, die als „Äußerungen

1) Quodl. II. q. 7: „. . . minus dependet angelus a tali respectu, quam effectus a sua causa et accidens a suo subjecto et forma a materia. Sed omnia ista deus potest facere sine aliis."

2) Quodl. VI. q. 6; Sent. prol. q. 1. TT; ibid. HH: „omnis res absoluta distincta loco et subjecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam existere sine illa;" cf. Duns Scotus, Op. Ox. I. d. 3. q. 4. n. 9: „. . . si enim passio esset res alia absoluta a subjecto, posset sine contradictione separari a subjecto."

Vgl. hierzu übrigens folgende Sätze Algazels: „Zwei Dinge können sich so verhalten, daß dieses nicht jenes, noch jenes dieses ist, und daß die Affirmation des einen die des anderen ebensowenig in sich schließt, wie die Negation des einen die des anderen. Wo immer zwei Dinge sich so verhalten, ergibt sich aus der Existenz des einen nicht notwendigerweise die des anderen und ebensowenig aus der Nichtexistenz des einen die des anderen." (nach Max Horten, Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift „Die Widerlegung des Gazali", Bonn 1913, S. 252).

3) Quodl. IV. q. 6: „non videtur impossibile deum posse suspendere actionem causae secundae respectu effectus posterioris."

4) Sent. I. d. 1. q. 6. J.

freier Subjekte dem Gebiet der Notwendigkeit entrückt" sind[1]). Dieses scheinbar widersprechende Nebeneinander absoluter Kontingenz und relativer Notwendigkeit besteht nicht nur bei dem Weltgeschehen in seiner Gesamtheit, dergestalt, daß nur die ursprüngliche erste göttliche Anordnung kontingent, alles aus ihr Folgende aber, solange sie in Geltung ist, notwendig ist, sondern es gilt bei jedem einzelnen Fall. Bei unveränderter universaler Konstellation kann eine bislang regelmäßig eingetretene Wirkung ausfallen oder eine neue Erscheinung eintreten, für die eine natürliche Ursache zunächst nicht erkennbar ist. Das alles ist der empiristisch gedeutete Extrakt aus den Erfahrungen, die die tägliche Auseinandersetzung des Menschen mit dem Naturgeschehen darbietet. Zugleich ist damit dem traditionellen Begriff des Wunders als der Durchbrechung des kausal geordneten gleichförmigen Naturverlaufs der Platz gewahrt, den es bis in die Wissenschaft des 17. Jahrhunderts hinein festgehalten hat (vgl. De sacramento altaris, cap. VI). Unter ausdrücklicher Ablehnung der arabischen Quellen entstammenden Meinung einer unmittelbaren Alleinwirksamkeit Gottes (causa prima) mit Übergehung der Naturursachen (causae secundae), in der Ockham sich mit der Mehrheit der philosophischen und kirchlichen Autoritäten in Übereinstimmung weiß[2]), wie der

1) Sent. I. d. 1. q. 6. J: „Dico, quod necessarium simpliciter non potest dependere a non necessario. Sed illo modo nulla creatura est necessaria, nec aliquis effectus sic necessario dependet a quacunque causa. Non est tamen inconveniens aliquem effectum necessario elici ab aliqua causa, ita quod non sit pro tunc simpliciter in sua potestate nisi mediante alio non necessario, quod scil. est in sua potestate." ibid. L: „Prima distinctio est de contingenti, quod dupliciter accipitur ad praesens frui aliquo contingenter sicut et producere aliquid contingenter. Uno modo quod simpliciter potest frui et non frui vel producere et non producere. Isto modo quicquid producit quemcunque effectum, producit contingenter, quia potest deus facere, quod non producat. Alio modo accipitur pro illo, quod producit aliquem effectum et nullo variato ex parte sua nec ex parte cuiuslibet alterius habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur."
Vgl. übrigens Sigwart, Logik I[4], cap. 34.

2) Sent. I. d. 42. q. unica F: „Ideo quantum ad istum articulum dico, quod non potest naturali ratione demonstrari, quod deus potest immediate se solo omnem effectum producibilem producere. Quia non potest naturali ratione demonstrari, quod deus causat se solo omnia de facto, cum illud sit falsum et ab omnibus tam philosophis quam sanctis negatum, cum omnes ponant aliquas esse causas secundas." Vgl. Thomas v. Aquino, Contra Gentiles III. cap. 69: „Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere, quod etiam accidentia non sint

neuplatonischen, zuletzt noch von Durand vertretenen These einer nur durch die causae secundae vermittelten Kausalität Gottes[1]), bestimmt Ockham im Anschluß an die Tradition das Verhältnis beider dahin, daß bei jedem Effekt naturaliter Gott und eine Naturursache gleichzeitige unmittelbare Teilursachen sind, wenngleich supernaturaliter Gott alleinige Totalursache sein und die natürliche Ursache fehlen kann — aber nicht umgekehrt. Denn Gott ist natürlich für Ockham nicht weniger als für seine Vorgänger erste Ursache und zugleich Erhalter alles Seins[2]). Nur ist diese influentia generalis dei angesichts ihrer allseitigen ewigen Wirksamkeit in keiner Weise im einzelnen faßbar, sie kann auch nicht demonstriert, aber doch, wie Ockham im Sentenzenkommentar sagt[3]), auf Grund vernünftiger Überlegung und Autorität angenommen werden, „quia aliter [deus] frustra poneretur, nisi posset aliquid causare effective in uni-

ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum, sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

Ad praemissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus: Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis: non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum; neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium."

1) Sent. II. q. 5. K: „. . . Deus est immediata causa omnium . . . nec potest dici, quod deus sit causa remota quia, ut dictum est, causa remota non est proprie causa dicta. Ideo enim dicitur causa, quia causat aliquid, non quia causavit aliquid, quod mei est causa. Ita enim Adam esset causa mei, quia causavit aliquid, quod est mei causa sic deducendo, et tamen hoc falsum est, quia non-ens non est causa entis et similiter causa et effectus simul sunt et non sunt. Si etiam concurrant ad producendum aliquem effectum multae causae particulares, adhuc deus est immediata causa omnium." (nach A).

2) Sent. I. d. 42. q. unica G: „Circa secundum articulum videtur posse probabiliter teneri, quod deus est causa cuiuslibet effectus et quod potest se solo omnem effectum possibilem produci causare." Sent. II. q. 5. K: „Ex isto sequitur, quod deus est causa partialis respectu effectus cuiuslibet, quem potest producere et producit causa secunda. Hoc dico de facto. Quia potest esse causa totalis omnium." (nach A).

3) Sent. II. q. 5. K: „Prima ergo conclusio quantum ad istum articulum est ista, quod deus est immediata causa omnium. Et hoc probo per rationem et autoritatem, licet non possit naturali ratione demonstrari." (nach A).

verso", fügt er in einer, für seine spätere Geisteshaltung — im Unterschied zu seinen Vorgängern wie auch den ersten Teilen des Sentenzenkommentars — charakteristischen Stelle der Quodlibeta hinzu (Quodl. II. q. 1). Im Gegensatz aber zu Albertus Magnus und Thomas von Aquino folgt Ockham nicht der Lehre des „Liber de causis", daß die erste Ursache größeren Einfluß auf die Hervorbringung der Wirkung habe als die Zweitursache, und ordnet im empirischen Geschehen beide als koagierende causae immediatae gleich. Denn wenn auch die erste Ursache der Zweitursache essentiell übergeordnet ist (Sent. I. d. 45. q. unica E), insofern sie sie erschafft und erhält, so braucht sie sie deshalb nicht zu irgendwelchen Aktionen zu necessitieren, wie sich bei jeder freien Ursache, dem Willen, zeigt, der selbständig principium agendi ist und niemals einen von einer vorhergehenden Ursache ausgehenden Anstoß weiterzugeben braucht (Sent. I. d. 43. q. 1. H). Das natürliche Erkennen hat sich demgemäß ausschließlich an die empirischen Ursachen, die causae secundae, zu halten, die Notwendigkeit ihrer Zusammenhänge zu suchen und die göttliche unmittelbare Kausalität nur als das jederzeit durch einen Ausfall oder eine Veränderung die Naturgesetzlichkeit möglicherweise durchbrechende X in Rechnung zu stellen.

Diese relative Notwendigkeit jeder kausalen Verknüpfung setzt Ockham als das eigentliche Wesen der Kausalbeziehung ausmachend voraus. Auch für die freien Ursachen, den Willen, gilt, daß wenn ein determinierter Willensakt gegeben ist, seine Wirkung — falls kein äußeres Hemmnis vorhanden — notwendig eintritt (cf. oben S. 127). Die Kontingenz der freien Ursachen liegt eine Stufe vorher, insofern das Hervorrufen dieses Willensaktes selbst niemals notwendig ist. Nicht das Kausieren selbst, sondern eben das Kausieren-Wollen ist frei. In diesem Sinne ist das Prinzip „posita causa contingenter agente et libere non propter hoc necessario sequitur effectus" (Sent. IV. q. 2. G) zu verstehen.

Nachdem so der Notwendigkeitscharakter des kausalen Zusammenhangs supponiert und zugleich diese Notwendigkeit aus den allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen des Systems heraus als eine relative, nicht demonstrierbare aufgewiesen ist, bildet das zunächst wichtigste Problem die oben bereits aufgeworfene Frage, woraus die kausale Verbindung im einzelnen erkennbar ist, wann man von einem Realen als „Ursache" eines anderen sprechen darf. Ockham hat an verschiedenen Orten Definitionen der Ursache gegeben, bei denen er es im allgemeinen im

Unterschied zu Thomas aus den dargelegten Gründen vermeidet, die schlechthinige Notwendigkeit der Beziehung zum Ausdruck zu bringen, offenbar um die Mißdeutung dieser allgemeinen Formulierungen zu vermeiden, und immer nur ihre für die natürliche Betrachtung tatsächliche Untrennbarkeit betont. Er faßt dabei den Begriff der causa in der damals üblichen Weite als allgemeine Bezeichnung für Ursache und Erkenntnisgrund zugleich, obwohl er sich, wie später gezeigt werden wird, um eine Trennung beider bemüht. Außerdem wechselt er z. T. in seinen Definitionen. Einerseits hebt er nur das innere — aber an sich für uns unerkennbare — Band zwischen Ursache und Wirkung hervor. So definiert er z. B. in der Logik I. cap. 10 die Ursache traditionell als „aliquid ad cuius esse sequitur aliud", womit natürlich wie bei Duns nicht die bloße zeitliche Folge, sondern das Erfolgen aus der realen Ursache oder das logische Folgen aus dem Grunde gemeint ist. Gleich darauf bezeichnet er noch deutlicher die Realursache als „aliquid potens producere aliquid". Andererseits aber legt er den Ton ganz auf das äußere Kriterium der Erkennbarkeit des Kausalnexus und kommt demgemäß auf Grund des — auch von Duns Scotus vertretenen — allgemeinen Prinzips, daß, wenn ein Ding überhaupt notwendig zum Sein eines anderen erfordert wird, es nur die Ursache des letzteren sein kann (Sent. I. d. 1. q. 3. O) — über allgemein gehaltene Formeln wie „quaecunque res absoluta requiritur in esse reali ad esse alicuius, est causa illius in aliquo genere causae" (Sent. I. d. 1. q. 3. N) oder „omne illud quo posito sequitur aliud, est causa illius" (ibid.) und gelegentlichem Hinweis auf das Kennzeichen der konditionalen oder zeitlichen, nicht umkehrbaren Aufeinanderfolge[1]) — zu der die Methode der Kausalerkenntnis im Anschluß an Duns[2]) präzise formulierenden Bestimmung: „Istud sufficit ad hoc, quod aliquid sit causa immediata, scilicet quod illa re absoluta posita, ponatur effectus, et ipsa non posita aliis omnibus concurrentibus quantum ad omnes conditiones et dispositiones consimiles non ponitur effectus. Unde omne, quod est tale respectu alicuius, est causa immediata illius . . . quia illa causa, qua amota vel

1) Vgl. Sent. I. d. 1. q. 3. O, wo Ockham auf den Einwand: „ex hoc, quod sine volitione non potest esse delectatio, non sequitur, quod volitio sit causa, quia aliquae aliquando ordinantur, quorum neutrum est causa alterius" (ibid. M) erwidert: „Ad secundum dico quod ex tali ordine semper convenit inferre (!) causalitatem in priori respectu posterioris, maxime si prius potest esse sine posteriori, et non e converso naturaliter."

2) Vgl. In I. Metaph. q. 4. n. 17.

posita nihilominus ex natura rei sequitur effectus, et qua posita aliis circumscriptis non sequitur effectus, non potest convinci esse causa. Sed huiusmodi est omnis alia causa a causa immediata". (Sent. I. d. 45. q. unica D). Erst hiermit ist Ockham über die scheinbar ähnlichen Formeln des Aquinaten „posita causa ponitur effectus" oder „posita causa sufficienti necesse est effectum poni"[1]), die tatsächlich nur die Notwendigkeit des Kausalnexus aussprechen, hinausgegangen. Denn er weist hier darauf hin, daß die exakte Feststellung eines Kausalzusammenhanges, die er in der eben zitierten Stelle (S. 153 Anm. 1) ein „inferre causalitatem" nennt, nicht auf irgendeiner Wahrnehmung des kausalen Bandes beruht, andererseits aber auch die bloße regelmäßige zeitliche Aufeinanderfolge nicht ausreicht, sondern auch die Gleichheit der Begleitumstände erfordert wird. Er deutet an — was er dann öfter noch ausführlicher exemplifiziert — wie besonders bei Vorgängen, deren beliebige Wiederholung in unserer Macht steht, durch Variation und wechselnde Isolation der Bedingungen die eine gefunden werden kann, die naturaliter gegeben sein muß, damit das erwartete Folgeereignis eintritt. Bestreitet man, daß jene die Ursache ist, so fährt er fort, dann ist eine Ursache für uns überhaupt unerkennbar, denn das ist der einzige Weg, eine Kausalbeziehung zu erkennen[2]). Ockham war sich vollkommen darüber klar, daß diese empiristische Methode der Kausalerkenntnis in keiner Weise Einblick in das innere Wesen dieses „geheimnisvollen Bandes" gewährt; er sah aber auch, daß ein logisch-demonstrativer Beweis dafür nicht zu führen ist. Weshalb bezeichnen wir das Feuer als Ursache der Erhitzung, die albedo einer Wand aber nicht als Ursache einer anderen albedo, wenn nicht deshalb, weil wir auf die Präsenz des Feuers die Wärme im Holz oder Wasser folgen sahen, auf die Präsenz der albedo dagegen keine andere albedo[3]). Nichtsdesto-

1) Schulemann l. c. S. 22.

2) Sent. I. d. 45. q. unica D: „Quod autem hoc sufficiat ad hoc. quod aliquid sit causa immediata alterius videtur esse manifestum, quia si non, perit omnis via ad cognoscendum aliquid esse causam alterius immediatam." Ebenso Sent. II. q. 5. K; ibid. q. 16. C; Phys. II. cap. 3.

3) Sent. II. q. 5. K: „Si dicas, quod bene requiritur praesentia solis et etiam primae causae ad producendum effectum, non tamen propter hoc est unum vel aliud causa. Contra. Hoc tollit omnem viam ad probandum aliquid esse causam alterius. Si enim dicis, quod calor in igne est causa caloris in ligno, dicatur quod non, quia bene requiritur praesentia ignis, sed ex hoc non sequitur causalitas. Unde non plus probas, quod calor in igne sit causa caloris in aqua, quam quod albedo in pariete sit causa albedinis

weniger kann man ohne weiteres zugeben (wie Ockham entsprechend gewissen scotistischen Bedenken und im Sinne der Kausaltheorie Algazels, wenn auch ohne ihn zu nennen, ausführt[1]), daß, wenn auf die Annäherung eines Feuers an einen brennbaren Gegenstand immer die Verbrennung folgt, doch das Feuer nicht absolut notwendig die Ursache ist. Denn Gott konnte bestimmt haben, daß immer bei Präsenz des Feuers er selbst die Verbrennung verursachen würde, ebenso wie er verordnet hat, daß nach Aussprache gewisser Worte die Gnade in der Seele verursacht wird. Diese Möglichkeit schließt einen Beweis für die Kausalität des Feuers wie jedes anderen agens naturale völlig aus[2]). Einmal wirft er vorher den Gedanken herein, daß man auch ohne Erfahrung durch bloße ratio etwas als Ursache eines anderen beweisen könne, nämlich bei der Willenskausalität auf Grund der Überlegung, daß jede freie Potenz, die keinerlei Nötigung unterliegt, Ursache ihrer Akte ist (Sent. I. d. 1. q. 3. N). Aber er kommt später darauf nicht wieder zurück. Somit bleibt er bei der empirischen Deduktion, die in gewissen Fällen experimentell verstärkt werden kann, aber doch immer an der Außenseite des Geschehens halt machen muß, weil er eine andere Möglichkeit nicht sieht, kausale Beziehungen festzustellen. Es ist dasselbe Verfahren, das Ockham auch einmal angewandt hat, um die Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips nachzuweisen: Ohne Anerkennung des Grundsatzes „de eadem re in creaturis non potest idem vere affirmari et vere negari", sagt er in Sent. I. d. 2. q. 6. D, „periret omnis via probandi distinctionem rerum in creaturis".

Es liegt in der Konsequenz dieser Erwägungen, wenn Ockham als die einzige Beziehung, die wir bei der Kausalität voraussetzen müssen, die räumliche Annäherung der beiden Glieder nennt. Solange ein Holzstück im Schatten oder weitab vom Feuer liegt, wird es nicht warm. Setze ich es in die Sonne oder lege es auf das Feuer, so wird es warm und die Sonne bzw. das

in medio, nisi quia ad praesentiam caloris in igne sequitur praesentia caloris in aqua, . . . et ad praesentiam albedinis non sequitur alia albedo." (nach A).

1) Vgl. Horten l. c. S. 252/253.

2) Sent. II. q. 5. R: „Et ex hoc sequitur, quod non potest demonstrari, quod aliquis effectus producitur a causa secunda, quia licet semper ad approximationem ignis ad combustibile sequatur combustio, [cum] hoc tamen potest stare, quod ignis non sit eius causa: quia deus potuit ordinasse, quod semper ad praesentiam ignis passo approximato ipse solus causaret combustionem, sicut ordinavit cum ecclesia, quod ad prolationem certorum verborum causetur gratia in anima."

Feuer in dieser Beziehung zur Ursache[1]). Überhaupt ist die Kenntnis der Wirkung Voraussetzung dafür, daß ich ein Objekt als Ursache begreife, und umgekehrt. Denn alle Relationen zwischen selbständigen Objekten, deren Trennbarkeit voneinander jederzeit denkmöglich ist, setzen, um als solche erkannt werden zu können, die Kenntnis ihrer beiden Glieder voraus[2]). Entsprechend der Bedingung räumlicher Annäherung kann als Ursache im eigentlichen Sinne nur die unmittelbare Ursache bezeichnet werden. Denn sie allein ist diejenige, auf deren in der erforderlichen räumlichen Nähe gegebene Präsenz wir die Wirkung erfolgen sehen. Ohne diese Einschränkung würden auch die causae remotae, die causae causarum, die oft bei Eintritt des causatum längst vernichtet sind, Ursachen heißen und daher ein non-ens Ursache eines ens sein, was unmöglich ist. Aber es können natürlich jederzeit mehrere unmittelbare Ursachen vorhanden sein, wie z. B. in dem genannten Beispiel die Sonne als causa universalis und die Bewegung der Hand, mit der das Holz in ihr Licht geschoben wird, als causa particularis, der Anlaß oder die auslösende Ursache, wie wir heute sagen. Eine weitere Konsequenz ist die, daß Ursache und Wirkung gleichzeitig sein müssen. Denn wenn auch die Ursache früher ist als die Wirkung, so müssen doch beide eine Zeitlang zugleich gegeben sein. Demgemäß zerfällt der Kausalvorgang für Ockham nicht in zwei in sich getrennte Teile. Sein Theorie nähert sich da, wenn er es auch nicht direkt ausgesprochen hat, modernen Auffassungen, die die Kausation als einen einheitlichen, Ursache und Wirkung in sich begreifenden Prozeß erklären[3]).

Zu einer schärferen Analyse der ursächlichen Beziehungen führt die Erörterung über die althergebrachte Unterscheidung zwischen causa per se und causa per accidens. Vorher geht ihr eine ziemlich unfruchtbare Polemik gegen Duns, in der Ockham auf Grund suppositionstheoretischer Überlegungen nachzuweisen sucht, daß bei Erwärmung eines Gegenstandes durch einen weißen Heizkörper man nicht sagen dürfe „calidum per se cale-

1) Sent. II. q. 2. G: „nullus respectus videtur necessario requiri ad hoc, ut de non causa fiat causa et ad hoc, quod sequatur effectus, nisi respectus approximationis."

2) Sent. prol. q. 9. F.

3) Sent. II. q. 5. K: s. S. 151 Anm. 1; Physik II. cap. 9: „causa in actu simul est et non est cum suo effectu." Vgl. auch Sigwart, Logik II[4]. S. 154f.

facit", aber „album per accidens calefacit". Denn sofern „calidum" wie „album" für dasselbe supponieren, müsse man in beiden Fällen von einer calefactio per se sprechen. Allerdings sei zuzugeben, daß aus dem Urteil „calidum per se calefacit" formal nicht folgt: „album per se calefacit". Hieran anschließend endigt er mit einer Verbeugung vor Duns: „Nec credo aliter istum doctorem sensisse propter magnam notitiam, quam habuit in Logica" (Sent. I. d. 2. q. 10. G). Dagegen müsse man, so fährt er fort (ibid. H), eine causa per accidens jede Ursache nennen, die nicht selbst, sondern nur durch ein Akzidenz oder einen Teil von sich die Wirkung hervorruft. Denn insofern jedes Akzidenz von seinem Träger getrennt weiterbestehen bzw. einem ganz anderen Träger angehören kann, so würde die Wirkung bei Gegebenheit dieses Akzidenz auch eintreten, wenn der Träger selbst nicht mehr existiert. In einem solchen Falle wäre das Akzidenz also die eigentliche causa per se, während der Träger nur per accidens Ursache heißen könne. Somit müßte man z. B. sagen, daß das Feuer per accidens, nämlich durch seine Hitze, erwärmt, oder der Mensch per accidens denkt, während „calor per se calefacit" oder „anima per se causat intellectionem et volitionem", wie die Existenz der animae separatae beweist. Nur die causa per se ist also im eigentlichen Sinne die Ursache, deren Setzung notwendig für den Eintritt der Wirkung erfordert wird. So ergibt sich für die Ursachenforschung die Aufgabe, von dem zunächst als Ursache festgestellten Gegenstand weiterhin durch möglichst genaue Abspaltung und Isolierung dasjenige Moment herauszuheben, das die fragliche Wirkung hervorruft.

Im Anschluß an die bekannten Aristoteles-Stellen bemüht sich Ockham, den Unterschied zwischen Grund und Ursache herauszustellen. Zu einer reinlichen Scheidung ist er jedoch terminologisch nicht vorgedrungen, noch hat er — so wenig wie Thomas von Aquino — eine klare Formulierung des Satzes vom zureichenden Grunde auch nur gesucht. Er betont mehrfach, daß causa einen doppelten Sinn habe, insofern sie einerseits eine res, die eine andere als Wirkung habe, bezeichne, andererseits aber ein Urteil, aus dem ein anderes logisch folgt[1]). In

1) Sent. I. d. 41. q. unica F. Vgl. auch Expos. aur. tract. de futuris contingentibus q. 1. 9. suppositio: „Causa ad praesens dupliciter accipitur: Uno modo pro re aliqua habente aliam rem tanquam effectum . . . Alio modo dicitur [causa], quando importat prioritatem unius propositionis ad aliam secundum consequentiam. Sicut quando ab una

letzterem Falle könne das antecendens die causa consequentis genannt werden. Wie er hier logischen Grund und Ursache unter den Begriff der causa vereinigt, so trägt er an anderem Orte auch keine Bedenken, die Bedingungen der Erkenntnis als eines psychischen Aktes — Intellekt, Objekt, Gott — als ratio intelligendi oder cognoscendi neben die notitia principii als ratio cognoscendi conclusionem zu stellen[1]). Eine wirkliche Vertiefung in das Problem dürfte letzten Endes dadurch verhindert worden sein, daß Ockham bei seiner Erörterung gar nicht alle logischen Folgerungen in Betracht zieht. Er denkt fast ausschließlich an die Folgerungen, die auf irgendwelchen tatsächlichen oder möglichen realen Kausalverhältnissen beruhen[2]).

Die weitere Analyse der Erfahrungserkenntnis, die Ockham im Folgenden gibt, stellt mit bemerkenswerter Präzision die aus seiner Fassung der Natur sich ergebenden Probleme, die methodologischen Grundlagen ihrer Lösung sowie die bei letzterer vorauszusetzenden Hypothesen heraus. Indem auch die Verknüpfung von Substanz und Eigenschaft sich als eine letzten Endes rein kausale erwiesen hatte, stellt die gesamte Natur sich als ein System von Wirkursachen und Effekten dar. Wie dieser Zusammenhang zwischen zwei gegebenen Tatsachen im einzelnen Fall — nach Ockhams Ansicht — zu erkennen ist, haben wir gezeigt. Die nächste Frage, die er stellt, ist nun, ob und wie wir bei Gegebenheit nur einer solchen Tatsache die andere, kausal mit ihr verbundene, erkennen, also aus der Wahrnehmung einer Wirkung ihre Ursache und insonderheit aus der Wahrnehmung einer Ursache die aus ihr folgende Wirkung erfassen können. Thomas von Aquino hatte mit Aristoteles gelehrt, daß durch die Erkenntnis einer natürlichen Ursache in analytischer Deduktion aus ihrem Wesensbegriff die Wirkung nicht nur ihrem

propositione ad aliam est bona consequentia naturalis et non econverso, antecedens est causa consequentis et non econverso."

1) Sent. II. q. 15. N: „Secunda tamen distinctio est [de] ratione intelligendi, quia uno modo capitur pro omni eo quod est praevium actui intelligendi. Et sic quaelibet causa partialis intellectionis, tam intellectus quam objectum quam etiam deus, dicitur ratio intelligendi. Alio modo capitur, ut distinguitur contra intellectum possibilem, ita tamen quod est causa efficiens intellectionis et sic notitia principii est causa[1] cognoscendi conclusionem." Vgl. ibid. U. 1 A: ratio.

2) Sent. I. d. 41. q. unica F: „Unde quando ab una propositione ad aliam est consequentia naturalis et non e converso, tunc potest aliquo modo dici, quod antecedens est causa consequentis et non econverso. Verum tamen vel nunquam vel raro contingit, nisi quia in re aliquid est causa alterius vel potest esse vel fuit."

Sein sondern auch ihrem Wesen nach stets erkannt werden kann, wenn sie notwendig aus ihr folgt. Fehle diese Notwendigkeit, so könne sie nur „per quandam conjecturam" mit geringerer Gewißheit erschlossen werden. Dabei gründet er die Wesenserkenntnis auf das Prinzip: „omne agens agit sibi simile", das zugleich auch die Rechtsgrundlage für die Erkenntnis des Wesens der Ursache aus der Wirkung bildet[1]). Letzterer Ansicht begegnet man auch bei Durand von St. Pourçain, der hinzufügt, daß man nicht nur „ratione similitudinis", sondern auch „ratione virtutis", indem die Wirkung die ganze Kraft der Ursache offenbart, aus der Wirkung zur Kenntnis des Wesens der Ursache gelangen könne[2]). Ockham hat, wie oben bereits betont, dieses virtuelle Enthaltensein der Wirkung in der Ursache anerkannt. Was er aber bestreitet, ist, daß deshalb die Kenntnis der Ursache auch virtualiter die Kenntnis der Wirkung einschließe[3]), oder daß aus der Kenntnis der Wirkung die Ursache in particulari erkannt werde[4]). Er steht schon auf dem Standpunkt, der später in Humes These: „*When we . . . consider merely any object or cause, as it appears to the mind, independent of all observation, it never could suggest to us the notion of any distinct object, such as its effect*" (*Enquiry IV. p. I*), zum Ausdruck gebracht ist und begründet ihn wie dieser durch den Hinweis auf die Erfahrung. Noch nie hat jemand aus einer, wenn auch noch so genauen, Wahrnehmung eines Objekts eine distinkte Vorstellung von einem anderen Objekt, das er nicht früher schon erkannt hat, gewinnen können[5]). Dieser Satz gilt nicht nur für die Erfahrungs-

1) Vgl. Schulemann l. c. S. 71—74 und die dort gegebenen Belege.

2) Durandus a S. Portiano in Sent. Theol. Petri Lombardi Comm. lib. I. d. 3. pars 1. q. 2. n. 11: „Ex effectu nunquam possumus devenire in perfectam cognitionem causae quantum ad suum quod quid est in speciali nisi dupliciter: Uno modo ratione similitudinis, quando effectus est eiusdem speciei cum sua causa. Alio modo ratione virtutis, quando scil. effectus demonstrat totam virtutem causae. Tunc enim per virtutem causae cognoscimus essentiam."

3) Sent. prol. q. 9. C: „Non minus virtualiter nec minus perfecte continet causa efficiens effectum suum, quam subjectum suam passionem, sed non obstante tali continentia notitia causae non continet virtualiter notitiam sui effectus."

4) Sent. I. d. 1. q. 4. G: „. . . . illud, quod est causa, non potest ex quocunque causato in particulari cognosci."

5) Sent. prol. q. 9. F: „Inter causam et effectum est ordo et dependentia maxime essentialis, et tamen ibi notitia incomplexa unius rei non continet notitiam incomplexam alterius rei. Et hoc etiam quilibet in se experitur, quia quantumcunque perfecte cognoscat aliquam rem, nunquam cogitabit cogitatione simplici et propria de alia re, quam nunquam prius

erkenntnis, sondern wird von Ockham auch der Annahme eines Schauens der Dinge in Gott, als dem Ort der Ideen entgegengehalten. Auch die deutlichste Erkenntnis des göttlichen Wesens könnte als solche uns niemals die Erkenntnis auch nur eines empirischen Objekts in sich verschaffen[1]). Der Sprung von der Wahrnehmung eines Dinges als Ursache auf die distinkte Vorstellung eines anderen als Wirkung ist für Ockham also an sich durch nichts ausgezeichnet vor jedem anderen Übergang von der Wahrnehmung eines Objekts auf die Vorstellung irgendeines anderen, das zu ersterem überhaupt in keiner Beziehung steht. Beides ist a priori in gleicher Weise unmöglich. Die allgemeine Tatsache also, daß wir bei Gegebenheit eines Objekts den Eintritt einer Wirkung erwarten, ruht ausschließlich darauf, daß wir die betreffende Kausalbeziehung früher schon erfahren, d. h. beide Glieder in Kausalrelation zueinander wahrgenommen haben. Die Vorstellung des zweiten Gliedes ist dabei nur allgemein und resultiert ausschließlich aus seiner früheren Wahrnehmung. Nur wenn ich die kausale Folge von Feuer und Rauch gesehen habe, vermag ich beim Erblicken von Rauch durch „discursus" das Urteil zu fällen: Dort wird irgendein Feuer sein, oder beim Entzünden von Feuer den Rauch erwarten. Selbst ein Urteil wie: „calor est calefactivus" ist in keiner Weise a priori möglich. Ich mag die Wärme selbst noch so oft gespürt haben: so lange ich nicht empirisch festgestellt habe, daß ein kalter Körper bei sachgemäßer Annäherung an eine Wärmequelle erhitzt wird, ist dieses Urteil nicht evident[2]).

Das in dieser Verallgemeinerung der Erfahrung einer einzelnen kausalen Verknüpfung auf jeden künftigen gleichen Fall liegende Problem der Induktion und des Geltungswertes der allgemeinen Prinzipien der Erfahrung beantwortete Ockham im

apprehendit nec per sensum nec per intellectum." Vgl. auch ibid. L (s. o. S. 140 Anm. 5); Sent. III. q. 9. R.

1) Sent. III. q. 9. R: „Unde quantumcunque videas essentiam divinam clare, nunquam videbis per hoc asinum in se, ita quod una notitia causetur ex alia."

2) Sent. prol. q. 9. H: „. . . si aliquis videret calorem intuitive per intellectum et cognosceret distincte, quod sol calefaceret ista inferiora, si nunquam cognosceret per experientiam, quod calor produceret calorem, quia nullum calefactibile esset sibi approximatum, talis non plus cognoscet evidenter, quod calor est calefactivus, quam quod albedo est productiva albedinis. . . . Ideo dico, quod ad notitiam talium veritatum frequenter requiritur notitia intuitiva, mediante qua accipitur notitia evidens propositionis contingentis, sine qua notitia evidens talis universalis et necessariae haberi non potest."

Sinne der scotistischen Lösung. Doch ging er in seiner Analyse über das von Duns Gebotene hinaus. Soweit die aristotelische vollständige Induktion möglich war, bot sich naturgemäß keine Schwierigkeit. Aber schon Aristoteles selbst hatte gewiesen, daß die Wissenschaften, damals insbesondere Astronomie und Medizin, eine, zwar nicht beweisbare, Allgemeingültigkeit für Prinzipien beanspruchten, deren Form von vornherein eine Begründung durch vollständige Induktion ausschloß, die vielmehr auf Grund einzelner weniger Erfahrungen allgemeine Anerkennung forderten. Er hatte sich selbst dieser induktiven Methode bedient, ihre mit seinem strengen Begriff von Wissenschaft schwer vereinbare Unsicherheit betont, ohne doch den Weg zu deren Überwindung in diesem Schluß vom Gegebenen auf das Nichtgegebene gesehen zu haben[1]). Duns stellt von vornherein diese Frage der Rechtsgrundlage der induktiven Methode in den Vordergrund und bespricht sie u. a. eingehend im Rahmen des allgemeinen Problems notwendiger Wahrheiten unter dem Thema, ob man überhaupt auf natürlichem Wege zur Kenntnis solcher Wahrheiten gelangen oder ob man diese nur „in rationibus aeternis" im Sinne der augustinischen Illuminationstheorie schauen könne. Das gemäß letzterer von Heinrich von Gent vorgebrachte Argument, daß man von der Wahrnehmung der stets wechselnden und veränderlichen natürlichen Einzeldinge niemals zu unveränderlichen Wahrheiten gelangen könne, weist er als Skeptizismus zurück[2]). Im Gegensatz dazu sucht er vielmehr zu zeigen, daß auch der äußeren Erfahrung in einer Linie mit der Selbstwahrnehmung sowie der Vernunfterkenntnis durch Schlüsse und propositiones per se notae, notwendige Gewißheit zukommt[3]).

Die Rechtmäßigkeit des Übergangs von einzelnen Erfahrungen auf ein allgemeines Prinzip ist nach Duns' Meinung gegründet auf dem „in der Seele liegenden", aber noch mit aristotelischer Vorsicht formulierten, Grundsatz: „was meistenteils aus einer unfreien Ursache hervorgeht, ist eine Wirkung der Natur dieser Ursache". Die bei allem Wechsel der Akzidenzien stets unveränderliche Natur der Dinge gibt uns also das Recht, Wirkungen, die wir als von dieser und nicht von einem Akzidenz hervorgebracht in der Erfahrung erkannt haben, bei allen ande-

1) Vgl. Heinrich Maier, Syllogistik II, 2. S. 213ff.

2) Op. Ox. I. d. 3. q. 4. n. 5: „Istae igitur rationes videntur concludere omnem incertitudinem, et ita opinionem Academicorum."

3) Op. Ox. l. c. n. 6. u. 7.

ren Dingen gleicher Natur zu erwarten und vorauszusagen[1]). Das Ergebnis einer solchen Induktion kann in gewissen Fällen, in denen die Ursache des Geschehens sich aus einer propositio per se nota ergibt, auch syllogistisch deduziert werden. Dann hat man statt einer bloß empirischen cognitio quia est eine demonstratio propter quid. Bei vielen Erfahrungssätzen ist dagegen eine solche Deduktion nicht möglich, wie z. B. das Urteil „herba talis speciei est calida" nicht aus einem allgemeinen, die Ursache enthaltenden Prinzip deduzibel ist. Diese ruhen ausschließlich auf der oben genannten Annahme der Gleichförmigkeit der „Natur" ihres Subjekts. Sie haben jedoch geringere Sicherheit, sofern der Zusammenhang zwischen dem Subjekt und der prädizierten passio kein absolut notwendiger, weil ohne logischen Widerspruch aufhebbarer ist und daher: „expertus non haberet cognitionem quia ita est, sed quia aptum natum est ita esse"[2]).

Wesentlich ist für uns hier nur das Prinzip, das er den Erfahrungsschlüssen zugrunde gelegt hat. Demgemäß kann hier

1) Op. Ox. l. c. n. 9: „De secundis cognoscibilibus, scil. de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quod ita est, et quod semper et in omnibus; et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: quidquid evenit, ut in pluribus, ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae. . . . Quod autem iste effectus evenit a tali causa producente, ut in pluribus, hoc acceptum est per experientiam, quia inveniendo nunc talem naturam cum tali accidente, nunc cum tali, inventum est, quod quantumcunque esset diversitas accidentium talium, semper istam naturam sequebatur talis effectus; ergo non per aliquod accidens per accidens illius naturae, sed per naturam ipsam in se consequitur talis effectus."

2) Op. Ox. l. c.: „Sed ulterius notandum, quod quandoque accipitur experientia de conclusione, puta, quod luna frequenter eclipsatur, et tunc supposita conclusione, quia ita est, inquiritur causa talis conclusionis per viam divisionis, et quandoque devenitur ex conclusione experta ad principia nota ex terminis, et tunc ex tali principio noto ex terminis, potest conclusio prius tantum per experientiam nota certius cognosci. . . . Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit amplius per viam divisionis ulterius invenire principium notum ex terminis, sed statur in aliquo vero, ut in pluribus, cuius extrema experimentatum est frequenter uniri, puta quod herba talis speciei est calida, nec invenitur aliquod medium aliud prius per quod demonstretur passio de subjecto propter quid, sed statur in isto sicut in primo noto propter experientiam. Tunc licet incertitudo et fallibilitas removeantur per illam propositionem, „effectus ut in pluribus alicuius causae non liberae, est naturalis effectus eius", tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificae, et forte ibi non habetur necessaria cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis. Si enim passio est res alia absoluta a subjecto, posset sine contradictione separari

auch unerörtert bleiben, wie er sich am Ende doch mit der Augustinischen Illuminationstheorie, wenn auch in gewisser Modifikation, abgefunden hat. Schon sein eigener Schüler, Franz von Mayronis, hat sich damit nicht einverstanden erklärt und ihre Notwendigkeit nicht anerkannt[1]). Ebensowenig ist Ockham mit ihm in diese augustinischen Bahnen abgebogen, sondern auf dem ersten, von Aristoteles eingeschlagenen Wege fortgegangen.

Die aristotelische Regel „principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus" kann in zweifacher Weise gedeutet werden, sagt Ockham. Einmal kann man dabei unter Prinzipien nur die an sich evidenten Sätze verstehen, deren Evidenz wir erfassen, gleichviel ob wir ihre termini abstraktiv oder intuitiv erkennen. So stimmt man z. B. dem Grundsatz, daß das Ganze größer ist als sein Teil, unmittelbar zu, wenn man ein Ganzes und seinen Teil wahrnimmt, und auch wenn man nur eine Vorstellung oder einen Begriff beider hat. Zweitens kann man aber auch Prinzipien alle allgemeinen Urteile nennen, zu deren Evidenz eine Wahrnehmung unbedingt vorausgesetzt werden muß. Das sind die Erfahrungsprinzipien. Als Beispiel hierfür nennt Ockham das bekannte aristotelische von dem Heilkraut, das eine bestimmte Krankheit heilt. Der Satz „omnis herba talis speciei confert febricitanti", sagt er, kann nur gebildet werden auf Grund mindestens einer Wahrnehmung des Sachverhalts. Und zwar muß diese Beobachtung gemäß der oben genannten Methode der Erkenntnis von Kausalzusammenhängen exakt durchgeführt werden, d. h. bei Verabreichung des Medikamentes müssen alle anderen möglichen Einwirkungen ausgeschaltet werden usw. Tritt dann die Gesundung ein, so weiß man, daß dieses Kraut die Ursache davon war. „Et tunc habet experimentum de singulari"[2]). Der nun folgende entscheidende Schritt vom

---

a subjecto, et expertus non haberet cognitionem quia ita est, sed quia aptum natum est ita esse." Vgl. ferner Quaestiones super libros Metaphys. Aristotelis I. q. 4. n. 17: „. . . ex multis singularibus cum hac propositione „natura agit, ut in pluribus, nisi impediatur", sequitur universalis".

1) Vgl. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis usw. S. 41/42. Anders E. Longpré, La phil. du B. Duns Scot S. 28.

2) Sent. prol. q. 2. G: „Ad primam probationem illius majoris de Iº Posteriorum [principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus] potest dici dupliciter: Uno modo quod loquitur [Aristoteles] de principiis per se notis: quia illa cognoscuntur cognitis terminis. Non autem loquitur de principiis aliis, quae possunt sciri tantum per experientiam, et nullo modo

einzelnen Experiment zum Prinzip stützt sich für Ockham in erster Linie auf den Grundsatz, daß die Wirkung eines natürlichen Agens unter gleichen Bedingungen stets in gleicher Weise eintritt[1]). Daraufhin schließt er unbedenklich aus der beobachteten auf jede künftige Wirkung desselben Objekts. Der Schluß auf das Verhalten anderer, jedoch gleichartiger Objekte erfordert noch ein weiteres Prinzip, soweit es sich dabei um unmittelbare Wirkungen der an sich zwar unerkennbaren Substanzen selbst handelt[2]). Bei diesem wird der erstgenannte Grundsatz naturgemäß auch vorausgesetzt, tritt aber nach Ockhams Darstellung nicht ausdrücklich in den Induktionsprozeß hinein. Vielmehr wird hier das die betr. Beobachtung über das kausale Geschehen an dem einen Objekt ausdrückende Einzelurteil verallgemeinert für alle übrigen gleichartigen Objekte. Diese Verallgemeinerung ist jedoch nicht unmittelbar möglich. Denn das Einzelurteil ist als Aussage über eine bestimmte Tatsache stets kontingent. Ein Schluß aus ihm oder auch mehreren

per doctrinam. Aliter potest intelligi illud dictum universaliter de omnibus principiis, quod cognoscuntur cognitis terminis, excludendo alias propositiones necessarias priores eis, ex quibus sillogistice possunt inferri et per eas sciri, non tamen sufficit quaecunque notitia terminorum, sicut est de notitia propositionis per se notae, quia ad illam sufficit quaecunque notitia terminorum sive intuitiva, sive abstractiva. Sed requiritur notitia intuitiva saltem alicuius termini, vel alicuius importati per terminum. Et forte requiruntur frequenter multae notitiae intuitivae. Sicut ponatur, quod hoc sit primum principium: Omnis herba talis speciei confert febricitanti. Ista per nullas propositiones notiores potest sillogisari. Sed eius notitia accipitur ex notitia intuitiva et forte multarum. Quia enim iste vidit, quod post comestionem talis herbae sequebatur sanitas in febricitante et amovit omnes alias causas sanitatis illius, scivit evidenter, quod ista herba fuit causa sanitatis et tunc habet experimentum de singulari." Vgl. im Gegensatz hierzu Biels noch den unbestimmter gehaltenen thomistischen Formulierungen folgende Definition: „Est autem experimentum judicium alicuius singularis sensati causatum ex multis memoriis consimilium prius sensatorum. Ut qui per tactum novit hunc ignem esse calefactivum et hunc ignem etc. viso alio igne, quem per tactum non sensit, ex memoriis ignium, quas prius sentit calefacere, judicat etiam hunc calefacere. Hoc judicium de illo singulari igne vocatur experimentum. Et ita experimentum est notitia judicativa de hoc singulari ex memoriis similium singularium prius sensatorum. Est ergo sensatio prima notitia intuitiva, memoria abstractiva, experimentum adhaesiva sive judicativa. Ex multis autem experimentis accipitur universalis." (Coll. prol. q. 11. K).

1) Quodl. IV. q. 2: „actio talis agentis [de necessitate naturae] sine variatione agentis vel passi vel alicuius concurrentis ad actionem nunquam variatur, sed semper uniformiter sequitur actio."

2) Vgl. oben S. 142.

Einzelerfahrungen allein auf ein allgemeines Urteil ist auch bei beliebiger Wiederholung ohne vollständige Induktion unmöglich. Vielmehr muß noch ein notwendiges Urteil hinzutreten, das, bei jeder kausalen Induktion das gleiche, mit dem einzelnen Erfahrungssatz keinen inneren Zusammenhang hat. Das ist das von Ockham aus dem aristotelischen Gedanken der Gleichförmigkeit des Naturlaufs hergeleitete (Sent. prol. q. 1. TT), in mannigfachen Formen wiedergegebene Prinzip, daß artgleiche Ursachen stets artgleiche Wirkungen haben können[1]), welches er eine propositio per se nota, eine unmittelbar evidente Aussage über eine objektive Möglichkeit nennt[2]). Erklärlich ist diese Evidenz aus der schon früher betonten Tatsache, daß der Artbegriff auch für Ockham noch mehr ist als die bloße subjektive Zusammenfassung der Individuen unter einen gemeinsamen Namen, daß er ein Symbol, ein natürliches Zeichen für objektive Gemeinsamkeiten gewisser Dinge ist. Daher kann er aus der einmaligen Tatsächlichkeit einer Wirkung eines Exemplars der Spezies die Notwendigkeit der objektiven Möglichkeit dieser Wirkung für die ganze Spezies ebenso folgern, wie aus dem „luna ecclipsatur" das „ecclipsabilis est" folgt. Das Prinzip der Artgleichheit muß aber jederzeit hinzugedacht werden, weil es die Induktion aus dem einzelnen Fall trägt und zugleich begrenzt. Aus ihm und dem Experiment zusammen gelangen wir — nicht in Form eines Syllogismus — zum allgemeinen Erfahrungsprinzip[3]).

1) Sent. prol. q. 1. JJ: „Causae eiusdem rationis habent effectus eiusdem rationis"; ibid. q. 2. G: „omnia individua eiusdem rationis habent in passo effectus eiusdem rationis aequaliter disposito."

2) Vgl. oben S. 132f.

3) Sent. prol. q. 2. K: „Sicut si virtute notitiae intuitivae accipiatur notitia evidens istius veritatis contingentis: ista herba sanat talem infirmitatem, illa est causa mediata partialis notitiae istius conclusionis demonstrabilis: omnis talis herba sanat. Est autem ista notitia intuitiva causa partialis tantum, quia ista notitia non sufficit, nisi evidenter sciatur, quod omnia individua eiusdem rationis sunt nata habere effectus eiusdem rationis in passo eiusdem rationis et aequaliter disposito. . . . L: Dico igitur quod intentio Aristotelis est, quod necessarium non potest demonstrari per contingens tamquam per aliquam praemissam in demonstratione, per notitiam tamen evidenten alicuius contingentis et notitiam unius veritatis necessariae, non ordinatis in modo et figura, potest accipi notitia evidens conclusionis demonstrabilis per modum declaratum: quia scilicet sciretur evidenter conclusio necessaria per unam contingentem evidenter notam, ex qua contingenti sequitur formaliter conclusio illa demonstrabilis, sicut sequitur formaliter: haec herba sanat: ergo omnis herba ejusdem speciei sanat. Et tenet ista consequentia non per aliquod medium intrinsecum: quo adjuncto esset

Was ihn hier von Duns unterscheidet, ist bei den Induktionen kausaler Beziehungen, die wir willkürlich herbeiführen können, das deutlichere Bewußtsein von der methodologischen Bedeutung des Experiments. Vor diesem tritt bei ihm zurück dessen Kriterium des „evenire ut in pluribus", diese die Unvollständigkeit wie die Wahrscheinlichkeit der Induktion kennzeichnende Formel. Die bloße Häufigkeit eines Vorgangs gibt an sich kein Recht zur Verallgemeinerung. Oft sind zwar mehrfache Beobachtungen nötig: aber diese dienen, wie oben dargelegt, nur der exakten Feststellung der einen kausalen Beziehung. Ihr Ergebnis ist immer erst das singuläre Urteil „haec herba sanat"[1]).

---

syllogismus: sed tenet per medium extrinsecum, scilicet per illud medium: omnia agentia ejusdem speciei specialissimae sunt effectiva effectuum ejusdem rationis." Vgl. auch Sent. II. q. 25. L.

Log. III, 2. cap. 10: „Unde sciendum, quod in sensu apprehendente aliquid sensibile potest virtus fantastica idem imaginari, et non solum fantastica, sed etiam intellectus potest idem apprehendere, quo apprehenso potest evidenter intellectus alias[1] conclusiones contingentes[2] cognoscere. Sicut apprehenso calore per sensum potest intellectus eundum calorem cognoscere et scire, quod illud est calidum, et quod illud etiam approximatum alteri calefacit illud aliud[3], et quod illud non esset calidum nisi prius illud calidum approximaret ei, et ita evidenter intellectus cognoscit hanc propositionem: hoc calidum calefacit. Ista autem propositione nota et scito[4], quod quando aliquid competit uni[5] individuo, potest consimile competere alteri individuo[6], accipit istam propositionem universalem: omnis calor est calefactivus, cum non sit major ratio, quare[7] unus calor sit magis calefactivus quam alius. Ista[8] propositione sic nota[9] per experientiam est notum[10] unum universale, quia est propositio universalis, quae, si aliter cognosci non potest[11] quam sic per sensum, est[12] principium artis et scientiae. Si autem possit cognosci illo modo et praeter hoc possit cognosci sine sensu per propositiones notas[13] dispositas in modo et in figura est[14] conclusio scientiae et demonstrationis[15]."

Ms. Basel F. II. 24 fol. 77 recto: 1 aliquas 2 evidentes 3 Statt aliud—approximaret ei: et quod non cognoscit calidum nisi primum calidum approximaret ei 4 scita 5 alicui 6 individuo eiusdem speciei 7 quod 8 Ista autem 9 nota quod 10 notum fehlt 11 posset 12 esset 13 notas necessarias 14 erit 15 demonstrabilis.

1) Log. l. c.: „Est autem sciendum, quod aliquando talis propositio habet pro subjecto speciem specialissimam et aliquando habet pro subjecto aliquid communius illa. Quae autem habet pro subjecto speciem specialissimam, potest[1] evidenter cognosci per notitiam unius singularis, sicut evidenter scito, quod hic calor calefacit, posset cognosci evidenter, quod omnis calor est calefactivus, unde notitia evidens unius talis singularis contingentis, ut: hic calor calefacit, sufficit sine aliis singularibus ad habendum notitiam evidentem de universali. . . . Oportet etiam scire, quod ut frequenter ad cognoscendum universale requiruntur multa universalia, quamvis subjectum talis universalis sit species specialissima, quia ut frequenter non potest evidenter aliqua singularis contingens cognosci sine multis apprehensionibus singularium, unde non facile est scire, quod haec herba sanavit aliquem infirmum, et nec quod iste chirurgicus sanavit talem infirmum, sic de multis

Steht dieses einmal fest, so bedarf es im Gebiet der artgleichen Substanz keiner Wiederholung[1]). Aber auch die Induktionen, in denen wir das konstante Auftreten bestimmter spezifischer Eigenschaften an einem Objekt erschließen, benötigen nicht einer Mehrheit von Fällen. Sie gründen sich auf dem gleichfalls nur aus der Annahme der Naturgleichförmigkeit abgeleiteten Prinzip: „Quicquid absolutum vel proprietas consequens absolutum competit alicui individuo, cuilibet individuo eiusdem rationis potest aliquid consimile competere".

Sofern wir nun von einem Objekt aus allgemein für die betr. Art eine Wirkung aussagen, die nicht aus seiner Substanz, sondern ausschließlich aus einer seiner Eigenschaften fließt, setzt diese allgemeine Aussage sinngemäß sowohl den Grundsatz der kausalen, wie den der substantialen Gleichförmigkeit voraus. Formal stellt sich ein solches Urteil, in dem auf Grund einer spezifischen Eigenschaft von einer Art eine bestimmte Wirkung allgemein behauptet wird, nicht mehr als Ergebnis einer einfachen Induktion dar, sondern als die conclusio eines Syllogismus. Induktiv gewonnenes Prinzip ist dabei, wie Ockham sagt, der Satz, in dem die Wirkung allgemein der Eigenschaft zugeschrieben wird. Die andere Prämisse muß dann bejahen, daß die Eigenschaft allen artgleichen Dingen zukommt, daß also die eigentliche Ursache in ihnen immer gegeben sein wird. Daß auch diese nach Ockhams Ansicht Ergebnis einer Induktion ist, erhellt aus dem oben Gesagten[2]). Beide Prämissen haben problematische Modalität — absolut genommen („de potentia dei absoluta"). Ockham macht

---

aliis, quia non est facile capere experimentum ex eo, quod idem effectus specie potest esse a multis causis specie differentibus . . ."

1 Ms. Basel F. II. 24 l. c.: posset.

1) Vgl. Sent. prol. q. 2. M.

2) Sent. prol. q. 2. O: „Ad tertium dico, quod ista non est prima propositio accepta per experientiam: omnis talis herba est sanativa talis infirmitatis, nec illa herba est sanativa talis infirmitatis, nisi ipsa substantia esset ratio producendi talem sanitatem. Si enim aliqua qualitas existens in herba sit principium sanandi: tunc illa propositio, in qua praedicatur sanativum de communi ad illam qualitatem, erit principium primum, et ista: omnis talis herba est sanativa, erit conclusio demonstrabilis. . . . Verum tamen haec est consequentia bona: haec herba est sanativa, ergo omnis talis herba est sanativa, quamvis consequens hoc illatum esset conclusio et non principium. Quia talis consequentia tenet per illud medium necessarium et evidenter notum: quicquid absolutum vel proprietas consequens absolutum competit alicui individuo, cuilibet individuo ejusdem rationis potest aliquid consimile competere. Et ideo ex hoc ipso quod haec herba habet qualitatem talem — quae est principium sanandi talem infirmitatem — quaelibet talis herba poterit hoc habere."

in seiner Formulierung jedoch zwischen beiden einen Unterschied, indem er die erstere einen notwendigen Satz nennt, bei der zweiten den problematischen Charakter dagegen ausdrücklich betont. Das entspricht der wissenschaftlichen Praxis, die dem zweiten, konstituierende wie akzidentelle Merkmale mit ihrer wiederum nur empirisch feststellbaren Unterschiedlichkeit umfassenden Prinzip geringere Sicherheit zuspricht und das Ausbleiben einer erwarteten Wirkung nicht als eine Ausnahme vom ersten Prinzip nehmen, sondern auf das Fehlen einer vorausgesetzten Eigenschaft als Ursache zurückführen wird. Ersteres ist nur absolut kontingent, weil nicht denknotwendig, letzteres aber kann relativ kontingent sein. Als Beispiel solcher Konklusionen nennt Ockham „omnis ignis est calefactivus" oder den aristotelischen, auch von Duns benutzten Schluß „luna deficit quando sic opponitur soli", zu dem er in Konsequenz seiner Voraussetzungen die Anmerkung macht, daß Aristoteles diesen Satz für notwendig halte, während er „de potentia dei absoluta" es nicht sei. Abschließend bemerkt er allgemein über den Notwendigkeitscharakter dieser Induktionsschlüsse — auch sofern ihre Ergebnisse syllogistisch, also demonstrativ abgeleitet werden können —, daß er als auf Kontingenz beruhend immer nur hypothetisch ist[1]). Alle Demonstrationen aus induzierten Prämissen also besitzen bestenfalls bedingte Beweiskraft.

Die bisherigen Erörterungen beschränkten sich ausschließlich auf die Induktionen aus der Wahrnehmung von Individuen auf die Arten. Hiervon unterscheidet Ockham aber sorgfältig

1) Sent. prol. q. 4. K: „Unde dicit Philosophus: Cum autem sciamus ipsum quia, ipsum propter quid quaerimus. Ut scientes quia deficit [luna] et quia movetur terra, propter quid deficit et propter quid terra movetur quaerimus. Ecce quod istae quaestiones sunt de existentia rei. Et si dicatur, quod notitia scientifica non est de re existente nisi contingenter, quia accidit sibi, quod sit in actu. Similiter omnes istae propositiones sunt contingentes. Ergo non pertinent ad demonstrationem. Ad primum dico, quod non est necessarium quod subjectum scientiae sit in actu, tamen in multis vel in omnibus oportet, quod possit esse in actu, et secundum intentionem Philosophi requiritur, quod aliquando ponatur in actu, et ideo non est ista conclusio „luna deficit", sed „luna deficit, quando sic opponitur soli" et ista est necessaria secundum intentionem Philosophi, quamvis non secundum veritatem, loquendo de potentia dei absoluta. Et ista secundum eum est conclusio demonstrabilis. Et hoc est, quod dicit Lincon. I. poster., quod illa, quae frequenter fiunt, secundum quod veniunt in demonstrationem, necessaria sunt. Hoc est: de contingentibus formantur propositiones necessariae hypotheticae scil. conditionales vel temporales."

— über Duns hinausgehend[1]) — die generalisierende Induktion, die Verallgemeinerung einzelner Beobachtungen auf Gattungen oder noch höhere Zusammenfassungen von Arten. Bei diesen ist ein unmittelbarer Übergang vom Einzelnen auf die Gattung nicht möglich, da hier ein Prinzip wie etwa „Ursachen gleicher Gattung haben Wirkungen gleicher Gattung" oder „Was einem Gliede einer Gattung zukommt, kann auch für jedes andere derselben Gattung behauptet werden", keine Geltung hat. Solche Schlüsse erfordern vielmehr zunächst eine Mehrheit von Experimenten, nämlich von mindestens einem Objekt jeder einzelnen Art, um daraufhin auf die einzelnen Arten zu schließen, und dann erst kann durch vollständige Induktion aus den Arten ein allgemeines Prinzip für die Gattung gewonnen werden. Diese Verallgemeinerung stützt sich auf den Grundsatz „Wenn etwas jeder Art einer Gattung zukommt, gilt es allgemein von der Gattung selbst". Ockham setzt hier also, wie gelegentlich Aristoteles, die Möglichkeit einer vollständigen Aufzählung der Spezies unbedenklich voraus[2]). Er schließt seine Ausführung hierüber mit der die beiden Akte der Induktion charakteristisch unterscheidenden Bemerkung, daß man Gattungsprinzipien „per experientiam et aliquo modo per inductionem" erhält, wobei er den Namen Induktion also allein der generalisierenden Form beilegt[3]).

Die Untersuchungen lenken so wieder in alte Bahnen zurück.

---

1) Vgl. Raymond, La théorie de l'induction de Duns Scot, précurseur de Bacon, Etudes francisc. 1909, S. 118.

2) Vgl. Sigwart, Logik II[4], S. 424; Heinrich Maier, Syllogistik II, 1. S. 424.

3) Sent. prol. q. 2. M: „Si autem subjiciatur aliquod commune ad plures species, tunc requiruntur plura experimenta, quia requiritur experimentum de aliquo singulari cuiuscunque speciei. Sicut ad sciendum evidenter, quod omnis actus est generativus habitus, requiritur experimentum, quod actus principii est generativus habitus, et quod actus conclusionis est generativus habitus, et sic de aliis speciebus, et hoc est verum, quando tale principium accipitur per experientiam praecise, (quia si acciperetur per rationem, non oporteret), et tunc talis deductio non tenebit per istam propositionem, quod causae ejusdem generis sunt effectivae effectuum ejusdem generis vel ejusdem rationis, vel per aliquod medium consimile, puta per tale medium: Quicquid competit alicui alicuius generis, competere potest alteri ejusdem generis, vel consimile. Sed tenebit per illud medium: Quando aliquid competit cuilibet speciei contentae sub aliquo genere, competit universaliter illi generi. Et ita tale principium de genere vel de aliquo communi ad plura alterius et alterius rationis accipietur per experientiam et aliquo modo per inductionem, scilicet inferendo unam universalem de genere ex omnibus universalibus de omnibus speciebus contentis sub genere."

Aber es ist doch unverkennbar, daß sie in den vorausgegangenen Teilen der methodologischen Analyse Neuland gestreift haben, das jenseits von Aristotelismus und Augustinismus liegt. Der neue Ansatz tritt noch schärfer hervor bei der Frage nach den Formen der Kausalbetrachtung überhaupt. Da materiale und formale Kausalität für Ockham, wie wir oben (S. 22) sahen, fortgefallen sind, reduziert sich diese Frage hier auf das Problem, ob und wieweit man neben oder hinter den Reihen der Wirkursachen noch eine teleologische Bestimmtheit des Naturgeschehens zu suchen hat. Ockham hat es im 2. Buch des Sentenzenkommentars q. 3 und dann vornehmlich in den Quodlibetis (IV. q. 1 u. 2) kritisch erörtert. Er stellt dort zunächst die causa efficiens als „esse illud ad cuius esse sive praesentiam sequitur aliud" definitorisch der causa finalis als „esse amatum et desideratum ab agente efficaciter, propter quod amatum fit effectus" gegenüber (Quodl. IV. q. 1). Als das Spezifikum der causa finalis hebt er hervor, daß sie wirken kann ohne zu existieren[1]). Sie kann demgemäß nicht nach der für die Wirkursache festgestellten Methode allgemein empirisch erkannt werden. Die entscheidende Frage, ob überhaupt alles Geschehen als final bestimmt anzusehen ist, wie es z. B. in dem thomistischen Prinzip „omne agens agit propter finem" behauptet wird, zerfällt wiederum in die beiden Unterfragen nach einer immanenten und einer transzendenten Zweckbestimmtheit. Es entspricht der bis in die Zeiten der mechanischen Naturauffassung immer noch irgendwie festgehaltenen Doppelseitigkeit der christlich fundierten Weltanschauungen, wenn Ockham zunächst vorausschickt, daß, der Wahrheit des Glaubens nach, jede Wirkung eine Finalursache habe. Während er aber noch im Sentenzenkommentar sich dahin entschieden hatte, daß zwar beim agens naturale überhaupt keine, beim agens libere hinsichtlich seiner ersten Akte keine immanente Zielstrebigkeit vorhanden ist, aber doch in diesen Fällen eine Finalität auf Grund der von Gott gesetzten zweckbestimmten Weltordnung anzunehmen ist[2]),

1) „Unde hoc est speciale in causa finali, quod potest causare, quando non est."

2) Sent. II. q. 3. NN: „Respondeo: de fine primae cognitionis et primi amoris est dicendum sicut de fine cuiuslibet actionis naturalis puta generationis ignis etc., quia finis talium est illud, quod intenditur ab agente superiori, qui est ipse deus . . . et non habet talis amor causam finalem intentam et praestitutam a voluntate, non plus quam, quando diligo hominem absolute non propter aliud nec intendo aliud, non videtur esse hic causa finalis nisi deus. Unde oportet generaliter ad hoc, quod finis

wie schon Duns gelegentlich bemerkt hatte[1]), schränkt er in den Quodlibetis auch Letzteres noch ein mit der Bemerkung: Wenn man einmal von allen Autoritäten absehen und rein vernünftigen Erwägungen folgen wollte, so würde man sagen müssen, daß man das weder rational noch empirisch nachweisen könne[2]).

Nur bei den freien Ursachen, dem vernunftgeleiteten Willen und den Tieren (cf. Physik II, cap. 6) ist ein zweckmäßiges Wirken empirisch feststellbar. Im Hinblick auf diese muß man auch zugeben, daß Gott Zweckursache ihrer Handlungen sein kann, weil durch Erfahrung gewiß ist, daß viele Taten zur Ehre Gottes z. B. geschehen[3]). Bei den natürlichen, unbeseelten Ursachen dagegen hat vom wissenschaftlichen Standpunkt die quaestio

habeat causalitatem causae finalis, eum praecognosci et prius amari . . . Et hoc modo fines generationis ignis et aliarum actionum naturalium cognoscuntur et diliguntur non ab igne, sed a deo."

Vgl. ferner Sent. prol. q. 5. C: „Praeterea, quod dicit, quod finis causat efficientem et forma informat materiam. Ista sunt verba vel metaphorica et impropria vel simpliciter falsa. Quia sequeretur, quod aliquid causaret deum, cum sit causa efficiens."

1) Vgl. Report. Paris. II. d. 38. q. unica n. 4: „Ad primum principale, concedo quod omne agens per se agit propter finem, et similiter ex intentione finis. Sed aequivocatur intentio, quia naturaliter activa vel passiva non proprie tendunt in finem, sed tenduntur vel ducuntur ab Intelligentia cognoscente finem, ideo non oportet quod proprie intendant finem, sed dirigantur ab intendente."

2) Quodl. IV. q. 1: „Ad quaestionem dico, quod aliter dicendum est secundum veritatem fidei, et aliter dicerem, si nullam autoritatem reciperem.

Nam primo modo loquendo quilibet effectus habet causam finalem proprie loquendo de causa finali, sed non semper habet causam finalem distinctam ab efficiente, quia quandoque idem est causa finalis et efficiens, sicut deus est efficiens et finis multorum effectuum, saltem semper debet esse finis secundum rectam rationem.

Secundo vero modo loquendo dicerem, si nullam autoritatem reciperem, quod non potest probari ex per se notis nec per experientiam, quod quilibet effectus habeat causam finalem nec distinctam nec indistinctam ab efficiente, quia non potest probari sufficienter, quod quilibet effectus habeat aliquam causam finalem . . . ex hoc ipso, quod aliquid est causa efficiens, non sequitur, quod sit finis nec econverso." (Wir folgen hier zumeist dem Wortlaut von B, der teilweise auch durch die Fassung des Ms. Monac. Cod. lat. 8943 fol. 36 recto bestätigt wird.)

3) l. c. q. 2: „Tertio dico, quod potest evidenter sciri per experientiam, quod deus potest esse causa finalis effectuum productorum ab agentibus liberis hic inferius, quia quilibet experitur, quod potest facere opera sua propter honorem dei sive propter deum tanquam propter causam finalem." Diese Stelle ist in der Straßburger Ausgabe von 1491 durch Zeilenumstellung völlig verstümmelt.

propter quid keinen Sinn. Man kann nicht fragen, weswegen ein Feuer entsteht. Die Naturereignisse an sich verlaufen nicht nach Zwecken[1]). Ihr Wirken zielt so wenig auf Gott als letzten Zweck wie auf irgendeine sinnvoll gestaltete bestmögliche Ordnung des Universums. Demgemäß dürfe man bei dem Steigen des Wassers in den Pumpen auch nicht den aristotelischen „horror vacui" im Sinne einer universalen Zweckbestimmtheit als Grund anführen. Es sei eine andere Ursache zu suchen, über die Ockham jedoch hier nichts sagt[2]). In der Physik (II, cap. 6) vertritt Ockham die gleiche Ansicht. Zur Interpretation aristotelischer Ausführungen fügt er dort nur noch an, daß dieser auch bei natürlichen Agentien von Zweckursachen spreche, obwohl diese in keiner Weise auf einen Zweck hin wirkten. Dies habe seinen Grund darin, daß manche natürlichen Wirkungen so einträten, als ob sie erstrebt oder vorher erkannt seien[3]). Rückblickend auf die Tatsache, daß wir die Hinordnung auch der freien Ursachen auf einen letzten Gesamtzweck nur empirisch erkennen können, kommt Ockham dann zu dem Ergebnis: „non

1) l. c. q. 1: „quaestio ista propter quid non habet locum in actionibus naturalibus, quia . . . nulla esset quaestio quaerere, propter quid ignis generatur . . . Non requiritur existentia finis ad hoc quod effectus producatur." ibid. q. 2: „non potest sufficienter probari vel demonstrari nec sciri per principia per se nota nec per experientiam, quod agens de necessitate naturae agat secundum talem causam finalem praestitutam a voluntate, et hoc, quia actio talis agentis sine variatione agentis vel passi vel alicuius concurrentis ad actionem nunquam variatur, sed semper uniformiter sequitur actio."

2) l. c. q. 2: „Secundo dico, quod non potest probari, quod deus sit causa finalis agentis naturalis sine cognitione uniformiter, quia tale agens agit ad producendum effectum, sive deus intendatur sive non . . . natura particularis non plus appetit bonum universi quam sui nec rectoris universi . . . grave ascendit, ne sit vacuum, non propter aliquod bonum rectoris universi. Sed quia nunc movetur, ne sit vacuum, et prius non, sed alio modo movetur, alias dicetur."

3) „Propter dicta Aristotelis oportet scire, quod, quamvis apud eum potest multipliciter dici causa finalis, tamen ad praesens dupliciter accipitur: uno modo propriissime, et sic finis dicitur aliquod intentum sive desideratum vel amatum, propter quod agens agit, et sic naturalia pure inanimata, si non moveantur et dirigantur ab aliquo agente [scil. libere], non habent causam finalem vel finem. Alio modo dicitur causa finalis vel finis pro illo, quod secundum cursum naturae, nisi impediatur, sequitur aliud vel operatio alterius, et eodem modo sequitur, ac si esset praescitum vel desideratum ab agente, et isto modo finis reperitur in inanimatis, etiam posito, quod a nullo cognoscente regulentur vel moveantur. Et sic loquitur Philosophus de causa finali 2° physicorum versus finem, ubi ponit in natura finem, quia eodem modo fit, ac si fieret ab arte."

potest demonstrari, quod universum ordinatur ad unum principem in desiderando" (Quodl. IV. q. 2).

Das alles gilt, wie gesagt, nur vom Standpunkt wissenschaftlicher Betrachtung. Aber die Schärfe, mit der Ockham diese antiteleologische Stellungnahme zum Ausdruck bringt, die Härte der Antithesis, mit der er der nach dem οὗ ἕνεκα in der Natur fragenden aristotelischen Methode allen wissenschaftlichen Sinn abspricht, zeigt erneut das veränderte Bild der Welt, das die Eigenart des Ockhamschen Denkens entscheidend mitbestimmt hat.

VI. DIE MÖGLICHKEIT DER REALWISSENSCHAFT.

Man hat dem Ockhamismus mehrfach die Möglichkeit bestritten, von seinen Voraussetzungen aus überhaupt Realwissenschaft zu treiben, und demgemäß gegen seine Einordnung in die Entwicklungslinie, die vom Mittelalter zur Naturwissenschaft des 16. Jahrhunderts führt, Einspruch erhoben. Dieser wird durchgängig damit begründet, daß in der Erkenntnislehre Ockhams der Zusammenhang zwischen Begriffen und Objekten verloren gegangen, der Begriff als „terminus" zu einem rein subjektiven Gebilde ohne objektive Grundlagen geworden sei. Wir haben oben schon Gelegenheit gehabt, entsprechende Ausführungen Siebecks zu zitieren (S. 119). Ihm folgte, unter allzu weitgehender Verallgemeinerung der wesentlich auf die Logik abzielenden Darlegungen und Materialien Prantls, Hermelink[1]), der gegen v. Harnack, Windelband und Überweg-Heinze polemisierend die Ansicht vertrat, „daß die Erkenntnislehre Ockhams die Erforschung der konkreten Einzeldinge direkt ausschloß", daß es „für Ockham eigentlich keine andere Wissenschaft als die Logik" gibt. Beiden voran ging Werner[2]) mit der These: „Occam . . . sieht im Allgemeinbegriff lediglich ein den logischen Funktionen des Intellektes dienstbares Gebilde des subjektiven Denkens ohne Anspruch auf objektive Wahrheit und Gültigkeit". Letzterer hat leider keine Begründung dieser Ansicht aus den Quellen heraus gegeben, so daß eine unmittelbare Widerlegung nicht möglich ist. Aber ihm wie den Vorgenannten kann man zunächst entgegenhalten: Wäre die Logik die für Ockham allein mögliche Wissenschaft, wären seine Begriffe so jeder objektiven Beziehung bar, wie könnte er dann gemäß seiner Theorie des Doppelurteils behaupten, daß ein reiner Identitätssatz wie „chymaera est chymaera" falsch sei, weil Chymaeren nicht existieren, d. h. weil der Begriff des objektiven Fundaments ermangele?[3]) Gerade

1) Die theolog. Fakultät in Tübingen, S. 96, 97, 100, 101.
2) Die nominalisierende Psychologie d. Schol. d. spät. MA. S. 61 (271).
3) Logik II. cap. 12 u. 14; s. o. S. 130f.

dadurch sahen wir ihn doch diese „fingierten" Begriffe von den objektiven Begriffen unterscheiden, daß diesen etwas Reales korrespondiert, jenen aber nicht. Sie sind Zeichen, aber doch eben Zeichen von etwas Objektivem, und ihre Verbindung zu diesem ist naturnotwendig bewirkt, ist ein von jedem subjektiven Eingriff unabhängiger, funktionaler Zusammenhang. Dabei ist selbstverständliche Voraussetzung, daß „der Intellekt" in allen Menschen naturaliter völlig gleichförmig reagiert, ebenso wie die einzelnen Exemplare einer Art gleichmäßig agieren. „Subjektiv" im modernen Sinne ist für Ockham nur die Willenssphäre, und es ist insofern durchaus mißverständlich, die Ockhamschen Begriffe „subjektiv" zu nennen nur deshalb, weil er den metaphysischen Begriffsrealismus ablehnt[1]).

Aber hier wird eingewandt: Wenn Ockham von den „res" als Gegenständen der Erkenntnis spricht, so meint er gar nicht objektive Realitäten, sondern die termini, die Begriffe oder Vorstellungen, die „subjektiven Vertreter oder Zeichen eines unbekannten Objektiven". Man kann diesen Einwand noch durch den Hinweis auf zahlreiche Stellen verstärken, in denen Ockham direkt von der „notitia intuitiva terminorum" spricht. Es war vor allem Hermelink (l. c. S. 100—103), der dieses Argument vorbrachte. Er stützt sich dabei ausschließlich auf Biel und Prantls Zitate. Aber ganz abgesehen davon, daß Biel wohl schon nicht mehr den reinen Ockhamismus repräsentiert[2]),

1) Wenn Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis, 1921, S. 55/56, aus der Leugnung eines „Einflusses" (im Sinne der irgendwie vermittelten Berührung) des Objektes auf den Intellekt eine Leugnung der „ursächlichen Beziehung" zwischen beiden macht und als Vorläufer dieser Theorie die von Suarez, De anima III. cap. 1 u. 2 genannten Scholastiker (darunter auch Ockham) bezeichnet, so ist das, wenigstens für Ockham, nicht zutreffend. Im übrigen führt Suarez dort nur diejenigen an, welche eine „conjunctio objecti cum potentia" beim Erkennen bestritten haben, d. h. m. E. die Spezies-Gegner. Diese brauchen deshalb aber keineswegs die ursächliche Beziehung zwischen Objekt und Erkenntnis zu leugnen, wie Ockham mit seiner These der actio in distans beweist.

2) Das zeigt schon die von Hermelink gebrauchte Terminologie. Er spricht gegen Ockhams überwiegenden Gebrauch wie Duns von conceptus complexus (das hiermit übereinstimmende Zitat bei Kugler l. c. S. 24 ist ein Druckfehler; die Belegstelle hat wie üblich: conceptus compositus), identifiziert complexe Vorstellung mit cognitio intuitiva und diese sowohl mit phantasma wie mit intentio prima, complexum (bei Ockham Urteil) mit confusum, Urteilsbildung (bei Ockham formatio complexi) mit discursus. Es bleibt allerdings zu untersuchen, ob das wirklich alles auf Biels Konto, der — wenn auch wohl scotistisch beeinflußt — seinen Ockham doch recht eindringlich gelesen hatte, zu setzen ist.

so hat doch gerade er ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Ockham nicht nur den Ausdruck „res" für „terminus" gebrauche, sondern auch „terminus" sage, wenn er objektive Realitäten meint (Coll. prol. q. 1. O u. ö.). Letzteren Sprachgebrauch, den Hermelink übersehen hat, findet man nicht nur bei Ockham. Auch Olivi und Duns z. B. nennen das äußere Objekt „terminus" als das „terminans" des Erkenntnisaktes, bzw. in verkürztem Ausdruck, als das dem Urteilsglied, „terminus", entsprechende Reale[1]). Im gleichen Sinne wie Duns verwendet Ockham diesen Ausdruck bzw. das synonyme „extremum", wenn er in den Quodlibetis (z. B. IV. q. 4) von „notitia intuitiva terminorum" oder „extremorum" und in Sent. II. q. 16. L gar von „existentia extremorum" spricht (vgl. auch ibid. q. 25. L). Nur im 1. Buch der Sentenzen bemüht er sich diese Ausdrucksverkürzung immer gleich vor Mißdeutung zu bewahren durch die doppelte Bezeichnung „notitia intuitiva (sensitiva oder intellectiva) terminorum vel significatorum per terminos" und dergleichen. Daneben begegnet man jedoch auch Wendungen, in denen er „terminus" im strengen Sinne als Urteilsglied (wie er ihn später in der Logik überwiegend gebraucht) der „res" gegenüberstellt, z. B. wenn er die „notitia rei vel rerum aut terminorum" als Voraussetzung der Evidenz einer propositio per se nota nennt (vgl. oben S. 163). Trotz dieses schon von Biel (Coll. prol. q. 1. C) treffend gekennzeichneten Doppelsinns des „terminus" ist man jedoch nie im Zweifel, was im einzelnen Fall gemeint ist, und kann auf diese terminologische Eigenart keinerlei subjektivistische Deutungen gründen. Verständlich aber wird aus der Häufung dieses Ausdruckes die von den Gegnern des Ockhamismus (wie Ehrle hervorhebt, Peter von Candia S. 107) aufgebrachte Bezeichnung „Terminismus", die die subjektivistische Nebenbedeutung aber erst dadurch bekam, daß die oben (S. 59) geschilderte spätere subjektivistische Umbiegung der ockhamistischen Wahrnehmungstheorie den Doppelsinn des „terminus" verwischte.

Wie steht es nun aber mit der Zweideutigkeit des Wortes „res"? Hermelink betont: „wenn häufig von den res geredet

1) Vgl. Jansen l. c. S. 51; Duns, Op. Ox. I. d. 3. q. 4. n. 8: „Si ... intellectus componat istam: Omne totum est majus sua parte, intellectus virtute sui et istorum terminorum assentiet indubitanter isti complexioni, et non tantum quia vidit terminos coniunctos in re, sicut assentit isti, Socrates est albus, quia vidit terminos in re uniri." Auch Franciscus Mayronis spricht von der „existentia terminorum" Sent. I. d. 42. q. 6. Venedig 1504 S. 133 recto b unten.

wird, so ist stets der ihnen entsprechende terminus darunter zu verstehen" und fügt als Begründung hinzu, daß nach Ockham keine äußere Substanz naturaliter in sich erkannt werden könne. Letzteres ist zweifelsohne Ockhams Meinung, wie wir gezeigt haben, hat aber mit dem Ersteren nichts zu tun. Denn jemand, der bestreitet, daß wir die Substanz der Dinge nicht in sich erkennen — weil wir sie dazu wahrnehmen müßten —, leugnet damit die Erkennbarkeit der empirischen Dinge noch keineswegs. Hermelink wird diesen Grund auch schwerlich bei Biel gefunden haben. Dessen Argumentation geht vielmehr einen ganz anderen Weg. Ihm war schon aufgefallen, daß Ockham am Anfang des Sentenzenkommentars noch von der Praedicatio rei de re als einer vielleicht probablen Theorie spricht (vgl. oben S. 80). Er hat, wie wir, nach näheren Angaben über die Art, wie Ockham diese These gemeint hat, gesucht (Coll. prol. q. 1. dub. 2). Er fand nichts und gab daher eine eigene Deutung: „Ad illud pro captu meo respondeo, prout intelligo, quia hunc modum loquendi doctoris non accepto, quod subjici et praedicari et esse terminum attribuatur rei, nisi significative". Darauf stellt er die beiden von Ockham für möglich gehaltenen Theorien noch einmal scharf einander gegenüber: „Praedicabilium de deo aliquid est vera res extra animam secundum unam opinionem, quia quidquid potest intellectus intelligere, potest etiam componere. Aliud praedicabile est tantum conceptus habens esse objectivum. Ecce membra opposita", und interpretiert sie dann folgendermaßen: Wenn Ockham sage, daß die res Prädikat oder Subjekt, die essentia z. B. terminus propositionis sei, so verstehe er unter res nichts anderes als einen distinkten Konzept, unter Konzept schlechthin dagegen einen indistinkten Konzept. Diese Deutung findet in Ockhams Texten keine Stütze. Die Erklärung des Wortes „res" als Konzept und damit als terminus im engeren Sinne ist ein Bielscher, Ockham selbst fremder Gedanke. Hermelink hat sich hier allzu vertrauensvoll auf den klassischen Ockham-Interpreten verlassen, vor allem aber übersehen, daß selbst Biel diese Gleichsetzung von res und Konzept nur zur Erläuterung der praedicatio rei de re gebrauchte, die Ockham nur anfänglich erwogen und sehr bald fallen gelassen hat.

Die Möglichkeit der Realwissenschaft für Ockham kann also aus Argumentationen aus einer mangelnden objektiven Beziehung ihrer Begriffe heraus so wenig angezweifelt werden, wie die Helmholtzsche Zeichentheorie Anlaß zu skeptischer Stellungnahme gegenüber seinen naturwissenschaftlichen Entdeckungen

geben könnte. Wenn Ockham gelegentlich sagt, daß in der Realwissenschaft nicht Dinge, sondern Urteile über Dinge Inhalt des Wissens sind[1]), so berührt das nicht die Frage der objektiven Geltung. Es ist ferner ein Mißverständnis, wenn man aus seiner Behauptung, die Realwissenschaft handle nicht in dem Sinne von Dingen, daß diese Teile der in ihr gewußten Urteile wären, als Eingeständnis ihrer mangelnden objektiven Grundlage versteht[2]). Diese These zielt auf jede Form von Begriffsrealismus. Von der Realwissenschaft aber versichert er ausdrücklich: „hoc tamen non assero, quod non est de rebus extra" (Sent. I. d. 27. q. 3. AA). Hier ist er so wenig Neuerer, wie in seinem Wissenschaftsbegriff überhaupt.

Mit ihm biegen seine Gedankengänge im wesentlichen wieder in die alten aristotelischen Bahnen ein. Das im einzelnen zu analysieren, muß einer Geschichte des Wissenschaftsbegriffes vorbehalten bleiben. Nur soviel sei gesagt: In den formalen Bestimmungen des „Wissens" schließt er sich fast wörtlich an die Definition an, die Duns in seinen Quaestiones zu den Analytica priora (q. 1. n. 7) gegeben hat: „Propositio scibilis scientia proprie dicta est propositio necessaria, dubitabilis, nata fieri evidens per propositiones necessarias evidentes per discursum sillogisticum applicatas ad ipsam"[3]). Nur der syllogistisch beweisbare

1) Z. B. Sent. I. d. 2. q. 4. M: „Scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis est tantum de propositionibus tanquam de illis, quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur."

2) Sent. I. d. 2. q. 4. N: „Ergo eodem modo proportionabiliter de propositionibus in mente, . . . quia omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus et non sunt ipsae substantiae extra. Quia tamen termini aliquarum propositionum stant et supponunt personaliter, scil. pro ipsis rebus extra, . . . ideo talium propositionum dicitur esse scientia realis." ibid. O: „Per hoc ad formam argumenti dico, quod scientiam esse de rebus potest intelligi tripliciter: Vel quia ipsa res est scita, et sic nulla scientia est de rebus substantialibus, maxime quia nihil scitur nisi complexum, complexum autem non est extra animam, nisi forte in voce vel in consimili signo. Aliter, quod res sint partes illius, quod scitur, et sic non oportet scientiam realem esse de rebus extra.

Tertio modo, quod res sint illa, pro quibus partes sciti supponunt, et sic scientia realis est de rebus, sed non de rebus universalibus, quia pro illis non fit suppositio . . . sed scientia isto modo est de rebus singularibus, quia pro ipsis singularibus termini supponunt." Vgl. auch ibid. q. 11. P: „quamvis loquimur de re, tamen loquimur de ea mediante propositione et mediantibus terminis".

3) Sent. prol. q. 2. B; vgl. Duns l. c.: „Scientia est notitia necessaria veri dubitabilis, nata fieri evidens per praemissas in forma syllogistica applicatas."

Satz ist wahres Wissen. Das Neue, das Ockham gegeben hat, liegt nicht in der subjektivistischen Entwurzelung dieser Wissenschaft, sondern in der Ausgestaltung und methodologischen Fixierung der schon bei Aristoteles vor und neben ihr liegenden Erfahrungserkenntnis, die in der Folgezeit dann mit ihrer schon bei Ockham im Prinzip klar erfaßten induktiven Methode die syllogistische Methodik der aristotelischen Wissenschaft zurückdrängte. In Ockhams Restriktion des aristotelischen Formbegriffs auf die „Gestalt", in der auf der Grundlage der Hypothese substantialer und kausaler Gleichförmigkeit erfolgten Präzisierung des Begriffs der Naturnotwendigkeit, im Unterschied und Gegensatz zur Denknotwendigkeit, sowie in seiner Forderung und methodologischen Herausarbeitung einer streng kausalen induktiven Forschung, die im Bereich der Naturerkenntnis von Argumentationen aus Vollkommenheitsgraden wie von der „causarum finalium inquisitio sterilis" (Bacon) völlig absieht, in diesem Allen haben wir, auf empiristischem Boden, die Keimzellen, aus deren Verbindung mit der (schon vor Ockham in den Lösungsversuchen der Form-Latituden-Probleme angelegten) rationalistischen Unterwerfung des Gestaltbegriffs unter arithmetische und geometrische Prinzipien, allmählich die Methode der neuen Naturwissenschaft erwuchs.

Walter de Gruyter & Co. Berlin W 10, Genthiner Str. 38
Postscheckkonto: Berlin NW 7, Nr. 59533

Ethik. Von **Nicolai Hartmann**, o. ö. Professor an der Universität Köln. Oktav. XX, 746 Seiten. 1925. Geh. M. 29.—, geb. 32.—

Hartmann hat ein großangelegtes, auf den Wertgedanken gegründetes ethisches System geschaffen, das den allerbedeutendsten Leistungen auf diesem Gebiete an die Seite gestellt werden muß und das Tiefste und Klärendste enthält, was seit langem über ethische Fragen gesagt worden ist.

„Philosophie und Leben".

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Von **Nicolai Hartmann.** o. ö. Professor an der Universität Köln. Zweite, ergänzte Auflage. Groß-Oktav. XV, 560 Seiten. 1925. Geh. M. 14.—, geb. 16.—

Seit Husserls logischen Untersuchungen ist keine Schrift von ähnlicher epochemachender Bedeutung erschienen. Einer der Hauptvertreter der Marburger Philosophie gibt den „Idealismus" alten und neuen Fahrwassers auf und sucht aufs neue die Auffassung zu begründen, daß Erkenntnis „ein Erfassen von etwas ist, daß auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist", ohne daß er die Selbständigkeit und Objektivität des Logischen und den Apriorismus irgendwie preisgäbe.

„Literarisches Zentralblatt".

Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriß dargestellt von Dr. **Richard Falckenberg,** weil. o. Professor zu Erlangen. Neunte Auflage, verbessert und ergänzt von Dr. **E. von Aster,** Professor in Gießen. Oktav. XI, 749 Seiten. 1927. M. 18.—, geb. 20.—

Seine Vorzüge sind bekannt: klare, flüssige, die wesentlichen Gedanken heraushebende Darstellung und sorgfältigste Literaturnachweise, die bis in die neueste Zeit durchgeführt sind.

„Deutsches Philologenblatt".

Unser Katalog „Philosophie, Psychologie und Pädagogik" steht durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlage kostenlos zur Verfügung.

T5-DIA-564